في مهرجان المحبة السادس

الدكتورة نجاح العطار
وزيرة الثقافة

عام آخر، نأتي فيه إلى النضال وإلى الفرح المقرون بالأسى. ففي هذا الصيف كما في كل صيف، وكما كان الموعد المضروب، يقام للمحبة، في لاذقية العرب والمحبة، مهرجان، له بين الأرض والسماء، هذا الرنين العاصف، ينطلق من حوافر الخيل مختالة، محمحمة، وينقدح، في وثبات العزم، شرراً تلتمع فيه، قبساً، المواقع، والحواجز، والجهات الأربع، خضرة في الأديم، ونضرة في الأعالي، وغزلاً نارياً بينهما، موقده هنا اشتعل، وشب، والتهب، وسيبقى مشتعلاً، مشبوباً، ملتهباً، مادامت الجذوة الى ضرام، منه العزم، ومنه الشجاعة، ومنه كبرياء الصبر، كي يعلم الصبر أننا، أمام الشدائد، نرتفع عليها،

ونبتسم في ملاقاتها، بعد أن خبرناها، وبلوناها، وهزمناها، وكنا في كل حالاتنا، صلابة في الزند، وجسارة في القلب، واقتدارا في النزال، نأتيه مواجهة، لامواربة، ونجبهه قوة، وعنوة، لامراوغة ولاختلاً، لأن الذي به ازدهى الكبر كبرا، والمفاداة مفاداة، هو هو، ومنذ ربع قرن، على رأس مسيرة عنود، وهو هو، في طليعة ركب زاحف، جبهة الشمس مبتغاه، وجبهة المجد مناه، وكلنا يعرف أنه بالغ مايريد، لأنه، في الثبات على مايريد، يضع رجله في مثار النقع، ومن تحت أخمصها الشهادة أو النصر، وسيبلغ حافظ الاسد النصر الذي يريد، لابسحر، ولابأعجوبة، وإنما بيد ثابتة، في كفها السيف، وبين أناملها القلم، وفي شرايينها دم أرجواني حار، هو المزجة الفريدة، النادرة، بين ذكاء وقاد، وهمة ومضاء، تطاول النجم، وتناله، وتجعله حلية في المفرق، ووردة في أكاليل الغار، الذي ضفره على رأس سورية، كما لم يفعل، ولن يفعل، قائد من قبله ولا من بعده.

نعم! عام آخر، نأتي فيه الى النضال والى الفرح المقرون بالأسى، عبر مهرجان هو للمحبة، بكل رحابتها، أدباً ونغماً، بهجة ونشوة، رياضة وفروسية، ذلك أن الفارس الذي، منذ ستة من الأعوام، أقام هذا المهرجان، ترجل على مشارف العام السادس، ورحل بعيداً بعيداً وبغير عودة وأأسفاه!

ان الفارس الوثاب على المنايا، قد ألوت به المنية غدرا، فكانت، من بعده، وحشة، وكان ذهول، وكان دمع، وكان انتحاب، وكانت مرثاة، وكانت صلاة، ولكن كان معها جميعا، افتقاد، يكبر في ذواتنا كل يوم، بقدر مايكبر الفراغ الذي خلفه، وتتسع وتعمق، الهوة التي فغرت سوادا، وتركت خلاء، في المكانة التي كان يحتلها، لا لأنه من النسب على صلة الصلب، ومن الفكر على وشيجة الخلق، ومن

الصفات، في نبلها، على معين الارتواء، بل لأنه أيضاً، وهذا هو الأهم، كان يتحلى بكل سجايا الفارس، الباسل، المقدام، المناضل، الواعي، الجريء، الذي توفرت له مقومات القيادة، في تجلياتها العظمى، فطرة واكتساباً، دراسة وتحصيلاً، مواظبة وتمرساً، فكان، لكل هذا، المرتجى، وان لم ينقطع بعده الرجاء، وان كدنا، في ساعات اللوعة، نحسب ألا عوض.

ايه أيها الباسل الباسل، الذي خلت منه، في مهرجاننا هذا، ميادين الفروسية، ومضامير السبق، وايه ايها النائم عن دمعنا، الذي تشكلت منه بحيرات، ويا أيها الثاوي على الراحة والرضا، والمتخطف الى الاعالي لتهنأ في جوار الملأ الأعلى، انظر، بروحك، من عليائك، تجدنا على الموعد وفيه، نتابع ما بدأت، ونواصل مارغبت، ونقيم المهرجان الذي أسست، ونحس أنك بيننا، في يمنانا سيفك الذي تركت، وفي السحب البيض، حيث تتمرأى ملاعب الأبطال، نقرأ صفحات تاريخك، طفلا، ويافعا، وفارسا، وشبلاً، فالنار التي أضرمت في جوارحنا، وافئدتنا، ومواقدنا، تغفو ولاترمد، لأنه مكتوب أن نار الخالدين أبداً إلى اشتعال.

إن مودات المحبين لاتتفحم في قيعان البراكين الخامدة، ودماء الشهداء، قولة أبي العلاء المعري، تتبدى، في شهاداتها، فجرا يطل من الافق في أواخر الليل، وشفقا في أولياته، واسمك، حتى في الصمت، يتردد على الشفاه، وبسمتك شعاع شمس غاربة على متون الموج، وعزمك العزم الذي لايلين، هدير له في آذاننا، وفي الدنيا من حولنا، ترديد وترجيع، وطموحك النبيل والمشروع، في أن تكون محبة، وأن يكون فرح، وأن يتبارى الأصيل من الخيل، مع الأصيل من الشعر، قد تحقق، لأنك رغبته.

ولأن الذي أنت من نسغه، قد شاءه، والمشيئة في قهر الموت باستنبات الحياة، هي شعار والدك وقائدنا، فهذا الحامل مشعل النور، وفي ضوئه خرجنا من ظلمات الغاب الى رحب الاستنارة، لايزال يرفع مشعله، وجواده ماكبا، ولن يكبو، ولايكبو، وعيناه اللتان تسبران أعماق محاوريه، هي نفسها التي تسبر، حتى في السكينة، خفايا صدور المحاورين، والمبدأ الى ثبات: سلام الشجعان بغيته، وانسحاب الاعداء من ارضنا الطهور مطمحه، والشمول، في السلام وفي التحرير، الى شمول يكون او لايكون، وكل قعقعة تذهب مع الريح، وتذرى قشورا بائسة في الفضاء، ورغبتنا في السلام العادل رغبة كالجرة، ولن يبلغ، اي مغتر، او مضلل، او مناور، ان يحجب الجرة عن أحد. ولئن طال الطريق، فلن نسأل، بلهفة المتنبي، عن طوله والقصر، فقد تعودنا، بارتكاز على القوة، وبارتكاز على الرغبة الصادقة في السلام، ان نمشي على هون، وصلابة، حتى نقطع الطريق، طويلا كان، ام طويلا يريده الآخرون، وفي مسيرتنا، والقائد الأسد طليعة، مطمئنون الى التفاف شعبنا، وازدهار اقتصادنا، وغير وجلين من سقوط الاوراق الصفر من حولنا، فشأن الخريف، في زمن الخريف الرديء، ان تتساقط فيه الاوراق التي اعتراها اليباس، اما أوراق الزيتون، فانها، حتى مع الخريف والشتاء، خضراء تبقى.

أيها الاخوة والاخوات.

أيها الشباب والشابات.

ياشباب العرب، وأمل العرب.

اسمحوا لي، باسم السيد محمود الزعبي رئيس مجلس الوزراء، راعي هذا المهرجان، وبالنيابة عنه، ان احييكم تحية محبة وتقدير وتثمين، صادرة من القلب، هادفة الى القلوب، وان انقل اليكم،

اصدق وأزكى، تحياته، وأطيب وأعمق تمنياته بنجاح هذا المهرجان، في دورته السادسة، وبإيمانه الوطيد بعزائمكم، التي بها يتدرّع الوطن، وتسيج الدار، في ان تبذلوا كل مافي وسعكم، كي نرقى بهذا المهرجان السنوي الى المستوى الذي كان يطمح اليه مؤسسه الراحل الغالي، وأن يكون الارتقاء بمهرجاننا هذا، مع تتالي السنين، ارتقاء الى استمرار والى تطوير دائمين.

وباسمكم كلكم، وباسم السيد رئيس مجلس الوزراء، وباسمي واسم لجان المهرجان، ارفع، من هذا المنبر، في حفل الافتتاح هذا، آيات الحب والولاء للسيد الرئيس حافظ الاسد، الذي نزل عن حدّ دمعته الحرّى، وخرج من جو الاسى الذي ران غيما مدلهما على قلبه الملتاع، كي يوفر، لنا ولكم، امكانات اقامة هذا المهرجان، ضاربا بذلك المثل الاعلى، والاسمى، على كيفية تحويل الهم الخاص، الى فرح عام، مهدى لكم، لأنه أمدّ الله في عمره، وأفاء عليه بعنايته، يريد لشعبه ان ينعم بزرقة الرؤى، ومسرات اللقيا، ويتذوق، ويستمتع، بالمعطيات الثقافية والفنية والرياضية، التي يوفرها هذا المهرجان، متجاوزا في ذلك جوى لوعته، متخطيا تبراح حزنه، لايقاظ لألاء الغبطة، الراقد على وسادة الفرح، ونشره فيكم، وبينكم، ومعكم، بعد ان مرّ وقت، لامست فيه دموعكم دمعته، وبلسمت جراحكم الروحية جرحه الروحي.

هذا مايسمونه تاريخية طائر الشجاعة، بكل مايتحلى به طائر التاريخ، للقادة العظام، من قدرة على معانقة الشوق الى الجلّى، في الأتراح والأفراح معاً، وهل كان قائدنا حافظ الاسد، إلا ذلك النسر الاسطوري، الذي تعلم، في تحليقه عبر الأعالي، ماذا تقول الأرض للسماء، وماذا تقول سورية للمستقبل!.

الشكر وارفاً، لكل من عمل لانجاح هذا المهرجان، من فنانين عازفين على آلاتهم، ومنشدين صدحوا بأشعارهم، وترنموا بأنغامهم وكلماتهم، واعلاميين ساهرين في مواقع أدائهم، وسينمائيين وتشكيليين وضوئيين، ورياضيين ومثقفين وشبيبيين، والى الذين حضروا ملبين الدعوات الموجهة اليهم، وتجشموا مشاق السفر كي يغنوا ليالينا بعطاءاتهم، والى كل من حضر المهرجان مسهماً أو مشاهداً، والى السيد أمين الفرع والسيد المحافظ، والسادة المسؤولين، وكل العاملين بادارتهم وتحت اشرافهم.

يكفي اللاذقية فخراً أن قائدنا حافظ الاسد، من نبت شعبنا فيها، درج على أرضها، وشبّ فوق أديمها، ودرس في مدارسها، وكان منحة سمائها لنا، وهدية عظمتها الى قيادتنا، كما يكفي اللاذقية انها مطلتنا على العالم، أخذاً وعطاء، وانها جارة البحر، في الفصول الأربعة، تروي له، في هدأة الليالي، وانبلاجات الاصباح، قصة حضارتنا، ومجد تاريخنا، في ماضيه وحاضره، ومسيرة من كانوا سلفاً، ومن صاروا خلفاً، في جهدهم الدؤوب، لأجل رفعة سورية، هذه التي فيها منبران: للسيف والقلم، ومنصتان: للعز والكرامة.

* * *

الوعي واللغة

* محمد الجندي

أدنى درجات الوعي هي الحس[١] بالمؤثرات الخارجية، ونقصد به هنا عمليتين مترافقتين: الأولى هي تلقي المؤثر الخارجي، والثانية هي الرد عليه رداً بسيطاً (بمعنى الفعل المنعكس reflex action)، مثل ابتعاد اصبع عن النار بسرعة، أو رداً مركباً، مثل الاختباء، أو الهرب، عند الحس بالخطر.

* محمد الجندي: باحث من سورية، يهتم بالدراسات الفلسفية والاجتماعية. من أعماله: «الوعي الاجتماعي»، «أطروحات جمالية».

والحس يشترك فيه الانسان والحيوان، ويكون أحياناً في بعض المجالات أقوى لدى الحيوان من نظيره لدى الانسان، مثل الشم لدى الكلب أو الرؤية لدى الطيور الجارحة.

المشهور، أن عدد الحواس خمس، وهي أعضاء النظر والسمع والشم والطعم واللمس، وهذا موروث عن أرسطو، ومقصود به الحواس الظاهرية.

الواقع أن الحواس هي أكثر من ذلك، فالجلد وحده يساهم بعدد من الحواس المتأثرة بـ «الحرارة والبرودة»، وبـ «الضغط»، وبـ «الألم»، الخ. وهناك حاسة الحركة في الأوتار والمفاصل، وحس التوازن في الأذن الداخلية، التي تتحسس بالثقالة وبالتسارع.

لكي نفهم ذلك، من الضروري أن نتذكر، أن الحس هو احدى وظائف الجهاز العصبي لدى الكائن الحي (الأرقى من وحيدات الخلية)، وهناك خلايا عصبية ظاهرية مختصة بتلقي أنواع من المؤثرات دون غيرها، فالنهايات العصبية في الجلد، التي تتلقى الحرارة والبرودة، مثلاً، هي غير التي تتلقى الضغط، الخ.

والحاسة هي الجهاز المركب، الذي يضم الأنسجة الواقية أو الملحقة، والخلية (أو الخلايا) العصبية المختصة، والخيط العصبي الذي يربط الخلية المتلقية بالمركز العصبي المختص (في النخاع الشوكي أو الدماغ)، الذي يقوم بالرد المناسب.

اضافة إلى الحواس الظاهرية هناك حواس باطنية. مثلاً، هناك متلقيات داخل نظام الدورة الدموية تتحسس بغاز ثاني أوكسيد الكاربون، أو بتغير في ضغط الدم، وهناك متلقيات في الأنبوب الهضمي، يتمثل رد فعلها بالجوع والظمأ.

يمكن تصنيف الحواس حسب المؤثرات، التي تستجيب لها: هناك متلقيات للضوء photoreceptors، ومتلقيات ميكانيكية، ومتلقيات حرارية،

ومتلقيات كيميائية (مثلاً، الروائح)، ومتلقيات للألم. (المؤثر الكهربائي هو عام لجميع الحواس).

يتمثل المؤثر بكم من الطاقة واقع ضمن مجال معين: عتبة (أو حد أدنى) وحد أعلى، وهذا يتسبب بنبضة عصبية هي الرسالة التي تنتقل إلى المركز العصبي المختص. أما المعلومة، فتتمثل برد الفعل البسيط، أو المركب(٢).

* * *

المؤثر هو حادثة فيزيائية خارجية مستقلة عن الكائن الحي، والنبضة العصبية هي حادثة فيزيولوجية مختلفة عموماً عن طبيعة المؤثر، وخاصة بالكائن الحي، وتربطها علاقة سببية بالمؤثر (نفي المؤثر يستتبع نفي النبضة).

والرد يتألف من عنصرين: الأول هو الحادثة الفيزيولوجية العصبية الصادرة عن المركز العصبي المختص والمرتبطة بعلاقة سببية مباشرة مع الحادثة الفيزيولوجية الواردة، وبعلاقة سببية غير مباشرة مع المؤثر الخارجي؛ والعنصر الثاني هو الفعل، الذي ينتج عن رسالة المركز العصبي المختص، والذي يمكن أن يقوم به عضو محدد، أو أكثر من عضو في الجسم، أو يمكن أن يؤلف أثراً على الجملة العصبية ذاتها.

يتساءل المرء، إن كانت الرسائل العصبية الواردة المتشابهة تستتبع رسائل صادرة متشابهة.

تدل التجربة، أن ذلك صحيح في حالة الرد البسيط: مثلاً، لمس الاصبع للنار يستتبع دوماً الابتعاد السريع عن المصدر الحراري، والوخز بالابرة يستتبع الألم ورد الفعل الحركي.

غير أن المؤثر الخارجي هو في الحالة العامة متعدد. مثلاً، الجسم الخارجي يؤثر على الكائن الحي بالحزم الضوئية المنبعثة منه، وربما بالصوت الصادر عنه، وربما برائحته، وربما بالتماس. ينتج عن ذلك رسائل عصبية واردة متعددة، وبالمقابل رسائل صادرة متعددة. ووحدة المؤثر الخارجي تستتبع نوعاً من التنسيق بين المراكز العصبية المختصة. وإذا تكرر المؤثر،

يتكرر ذلك التنسيق، وينشأ تدريجياً رد فعل مركب، ومع التكرار المستمر يمكن أن يحدث رد الفعل المركب من دون ورود مجموع الرسائل العصبية المرتبطة بالمؤثر المذكور بالضرورة. أي يمكن أن تكفي الرؤية وحدها، أو الرائحة وحدها، لانتاج رد الفعل المركب.

لذلك تكفي «رؤية» الخطر لدى الأرنب للهرب، أو يكفي «صوته»، أو «رائحته».

من هنا يأتي تفسير الفعل المنعكس الشرطي لدى كلب باڤلوف[٣]: لقد فرض العالم وحدة مصطنعة بين الجرس وطعام الكلب، وأصبح المؤثر الخارجي مع التكرار مركباً من الجرس والطعام، فصار صوت الجرس مؤذناً بالطعام، ومسبباً، مثل الطعام، لسيلان لعاب الحيوان.

الفعل المنعكس الشرطي هو رد فعل بسيط، فهل تنطبق نفس الآلية على رد الفعل المركب؟ مثلاً، لو روضنا حيواناً ما مع المكافأة بالطعام على انجاز عمل، وأرفقنا ذلك بمؤثر ما، فهل يكفي المؤثر بعد التكرار، ليقوم الحيوان بالعمل المطلوب؟ إن حيوانات السيرك على اختلافها تبين أن رد الفعل المركب الشرطي ممكن، باستخدام المروضين كلمات أو أصوات معينة، أو أدوات واشارات معينة، مثل السوط للحيوانات المفترسة، ومثل الحلقات المعدنية للدلافين، الخ.

صوت الجرس لدى كلب باڤلوف، وكلمات المروضين وأصواتهم وأدواتهم واشاراتهم، كل ذلك هو بمثابة قرائن (اشارات) تدل بالنسبة للحيوان ذي العلاقة على المؤثر الأصلي، وهي في نفس الوقت مستقلة تماماً عن ذلك المؤثر. هي لا تلعب دور المؤثر بالنسبة للحيوان، إلا لأنها تدل على مؤثر آخر، ولأنها ترتبط عبر التكرار بذلك المؤثر الآخر.

* * *

الكلمة بالنسبة للانسان هي أيضاً قرينة (رمز، أو اشارة) لمؤثرات أصلية وتستتبع لدى الانسان ردود فعل مركبة ومعقدة أكثر بكثير منها لدى الحيوان. قد يؤدي التحذير من العدو في قتال الشوارع إلى الهرب، أو الى

التمترس والاستعداد للقتال. علماً بأن التحذير، قد يكون كاذباً، وليس ثمة حضور راهن للعدو.

لكن الكلمة لدى الانسان هي أكثر بكثير من قرينة (أو مؤثر مساعد) مرتبطة بمؤثر أصلي، ومتسببة برد فعل مركب: هي أداة اتصال بين الانسان والانسان، وأداة تراكم للوعي، وأداة بناء للعلاقات بين جزيئات الوعي الممثلة بالكلمات، أو بتعبير آخر: هي أداة تفكير، ينفرد فيه الانسان عن مختلف الكائنات الحية الأخرى.

مع ذلك، فإن الكلمة، جزيء الوعي، هي قرينة (رمز)، فكلمة «كتاب»، أو «طاولة»، أو «جدار»، ليست سوى صوت مركب، لا علاقة بنيوية لها بأي من مسمياتها، ولكنها قرينة لـ«الكتاب» المادي، أو لغيره.

من الطبيعي أن يتساءل المرء، كيف وجدت تلك الكلمة، وكيف أمكن أن تقوم بوظيفة بناء الوعي.

يقول العديد من علماء اللسانيات linguistics، (مثلاً السويسري فرديناد دي سوسور F.de saussure)، إنها وجدت كيفيا، مع ملاحظة أن هناك حالات من محاكاة الأصوات (أونوماتوبيا onomatopeia) في كل اللغات.

التفسير بالنشوء الكيفي للكلمة هو غير مقنع على الأقل، لأن الكلمة اجتماعية، أي يشترك فيها جميع أفراد المجتمع الخاص بلغة ما، وهي في نفس الوقت نتاج تاريخي، فليست ابنة وقتها، وليست انتاجاً مباشراً للمجتمع.

الصيغة الاجتماعية - التاريخية للكلمة تقتضي تفسير نشوئها في اطار العملية التطورية الطويلة للانسان.

حسب الاجتهادات الانثروبولوجية قضى الانسان فترة حيوانية طويلة جداً. البدائيات primate، أي الأصناف القردية، التي انحدر منها الانسان ومختلف أنواع القرود الحالية والمنقرضة تعود في تقدير العديد من الانثروبولوجيين إلى ماقبل ثلاثين مليون سنة، وانفصلت الأنواع القردية عن

الأنواع التي انحدر منها الانسان Homonidae قبل خمسة عشر مليون سنة حسب التقديرات.

يقال، إن المستحاثات المصنفة تحت اسم داريوبثيكوس Dryopithecus (قرد داريو) تعود إلى مجموعة من الحيوانات، انقرضت قبل أكثر من مليوني سنة ونتج عنها فرعان، قردي: انحدر منه الغوريلا والشمبانزي، الخ، وانساني، انحدرت منه الفروع الثلاثة، التي أوصلت إلى الانسان، وهي المصنفة تحت اسم رامابيثيكوس Ramapithecus ويعود قدمه إلى سبعة ملايين سنة، واسترالوبيثيكوس Australopithecus (القرد الجنوبي) ويعود في القدم إلى أربعة ملايين سنة، وهومو Homo (القرد)، الجد الأحدث للانسان، وينقسم إلى فرعين: هومو اريكتوس Homo Erectus (القرد المنتصب)، وهو منقرض، وفترته الجيولوجية مابين مليونين ونصف من السنين وعشرة آلاف سنة، وهومو سابينز Homo Sapiens (القرد العاقل)، وهو الذي نتج عنه الانسان الحالي، وتاريخه يعود إلى ١٠٠,٠٠٠ سنة، وربما إلى ٢٠٠,٠٠٠ سنة، بل وإلى ٣٠٠,٠٠٠ سنة[٤].

خلال الفترة الحيوانية الطويلة تعلم الانسان، أو بالأحرى: القرد - الانسان القليل جداً، وهذا القليل من الصعب معرفته لعدم وجود الكثير مما يدل عليه. ربما اكتشف الانسان منذ زمن بعيد جداً، أنه يستطيع تقليد أصوات الحيوانات الأخرى، وبذلك صار يمتلك أصواته الانفعالية إلى جانب الأصوات التي يقلدها. وربما مر في ظلامه الطويل بنقطة انعطاف هامة جداً، هي تحويل الاصوات المحاكاة إلى مدلولات. مثلاً، التحذير من حيوان مفترس ما بتقليد صوته، يحول هذا الصوت مع التكرار الطويل إلى مدلول، فصوت الذئب لا يعود يعني وجود الذئب فقط، وإنما يعني الذئب، سواء كان هذا موجوداً، أو غير موجود.

كذلك هو الأمر بالنسبة للأصوات الانفعالية، فصوت الأنين مثلاً، يتحول إلى مدلول المرض، أو الموت، سواء كان ثمة مرض أو موت

راهنين، أم لم يكن، أيضاً. يمكن تصور الآلية نفسها بالنسبة لصوت السقوط، أو صوت الماء، الخ.

بهذه الطريقة يمكن أن يكون قد تراكم لدى الانسان السحيق مخزون من الكلمات (من الأشكال الأولى الابتدائية للكلمات) المقطعية، التي تعني الأشياء والحيوانات المحيطة، والتي أيضاً تعبر عن أحداث تجري بشكل متواتر، مثل السقوط والافتراس والموت، الخ.

علاقة الانسان السحيق بنوعه يمكن أن تتعدد، وأن تتراوح بين الحياة القطيعية، والحياة الفردية المبعثرة، مع احتمال أن تعيش الأنثى مع أولادها لفترة، ثم تتركهم. أيضاً يمكن أن تتنوع العلاقة، وتحتمل العداء، الذي قد يصل إلى الافتراس، والتعايش، كما تحتمل العداء الجماعي، والتجاور المتوازن.

في نفس الوقت، لابد أن يكون مخزون الأصوات - الكلمات لدى جماعة انسانية مختلفاً عنه لدى جماعة أخرى؛ والعلاقة بالنوع، السلبية، أو الايجابية، تؤدي تدريجياً، وعبر مسار طويل، إلى تركيب الأصوات بشكل، أو بآخر، وإلى الانتقال بالتالي إلى الكلمة المؤلفة من أكثر من مقطع، والمبتعدة قليلاً أو كثيراً عن الأصوات المقطعية الأصلية.

* * *

عندما انتقل الانسان من المرحلة الحيوانية إلى مرحلة الانسان الصياد (بالمعنى القديم)، صارت لديه لغة، ولكنها لغة محدودة الكلمات، مقتصرة على عدد محدود من الناس. مثلاً، أحصيت لغات السكان الأصليين في استراليا بـ ٢٦٠ لغة تقريباً، من دون صلة بينها، ومن دون صلة بأي لغة خارجية، باستثناء تأثير لغات پاپوا papuan languages، وهي أسرة لغات أخرى في غينيا الجديدة، على لغات جزيرة كيب يورك Cape York. وبقيت لغات استراليا بعيدة عن التأثير الخارجي حتى وصول المستوطنين الأوربيين في القرن الثامن عشر.

لأخذ فكرة عن علاقة اللغات المذكورة بعدد المتكلمين بها، يمكن ايراد أن عدد السكان الأصليين، الذين كانوا منتشرين في كامل استراليا قبل وصول الأوروبيين يقدر بـ ٣٠٠ ألف نسمة، وهؤلاء يؤلفون حوالي ٥٠٠ قبيلة، أو قبيلة فرعية، بحلول ١٩٦٠، لم يبق سوى ٧٥٠٠ نسمة من الأصليين محافظين على بعض تقاليدهم، بينما أغلب الـ ٤٥,٠٠٠ الباقين من ذوي الدم الصافي والـ ٧٨,٠٠٠ من ذوي الدم المختلط صاروا يعيشون في المدن الجنوبية، أو المدن الريفية(٥) - أي أن الاستيطان الأوروبي أباد الأصليين تقريباً، وفي الوقت نفسه اختفى عدد كبير من لغاتهم.

كلمة قبيلة هنا مستعملة مجازاً، فالتركيب الاجتماعي هو ماقبل التركيب القبلي. أما الدين، فقد كان في بداياته، ويتعلمه الذكور فقط على يد المسنين في كل واحد من التجمعات القائمة.

الكلام عن الأصليين في استراليا يمكن تكراره بشيء من الاختلاف في التفاصيل الفرعية فيما يتعلق بالاسكيمو، وبالهنود الأمريكيين الشماليين، وبالهنود الأمريكيين الجنوبيين، بأي مجموعات بشرية أخرى في نفس المرحلة التطورية(٦).

مرحلة الصياد (بالمعنى القديم) تمثل لدى الانسان مرحلة انسانية بدائية أقل أو أكثر تطوراً، بالمقارنة فيما بين مواقعها، وفيما بين ماوصل منها تاريخياً إلى سابق تاريخياً على كل مرحلة حضارية. مثلاً، من الصعب معرفة، كيف كانت أوضاع الأصليين الاستراليين قبل معرفة الأوروبيين لهم؛ ولكن يمكن التقدير المنطقي، أنهم كانوا أقل تطوراً في الماضي، وبمقدار مايبتعد المرء فيه.

مرحلة الصيد (بالمعنى القديم) تعني أن الانسان فيها يعتمد على غذائه فقط بالصيد، أو بجمع مايؤكل من الثمار والنباتات؛ وكانت مقفزاً لشوط الانسان الحضاري الطويل.

لقد ترافقت في تاريخ الانسان ثلاثة عمليات متلازمة، لا تنفصل أي منها عن الأخريين، رغم أنها تبدو، وكأنها مستقلة. الأولى هي تطور انتاج

الانسان لحياته المادية، والثانية هي تطور وعيه، والثالثة هي تطور تركيبه الاجتماعي.

والتلازم ينتج ببساطة من كون المجتمعات الانسانية لم تمر في أي تطور مستقل في وضع، تكون فيه العمليات الثلاث المذكورة متباينة بمستويات تطورها، كأن نجد، مثلاً، مجتمعاً قبلياً صناعياً، أو مجتمعاً قبلياً متطوراً علمياً، أو مجتمعاً متطوراً علمياً، يعيش على الرعي بالمعنى القديم.

في المجتمعات ذات التطور المستقل: الاقتصاد الرعوي يترافق مع مخزون معرفي محدود ومع تركيب قبلي؛ والاقتصاد الرعوي - الزراعي يتطور أكثر فأكثر مخزونه المعرفي، ويبدأ بالحياة نصف المستقرة، المتمثلة بالقرية، ومع التطور الزراعي يحقق الانسان تدريجياً انعطافاً هاماً جداً في تاريخه، متمثلاً في ظهور الكتابة، ويترافق ذلك بنشوء التشكيلات الاجتماعية القديمة - الممالك والامبراطوريات بالمعنى القديم، وبنشوء المدن؛ وعندما يغلب الاقتصاد الزراعي تنشأ التشكيلات الاقطاعية، التي تبلغ ذروة تطورها في أوروبا النهضة؛ ومع ظهور الاقتصاد الصناعي وتطوره تنشأ تدريجياً المجتمعات الديمقراطية الحديثة، وتتطور العلوم والمعارف الانسانية أكثر، فأكثر؛ وفي نفس الوقت، المزيد من التطور الاقتصادي يترافق بالمزيد من العلم والتكنولوجيا، وبالمزيد من التحولات السلبية والايجابية في بنى المجتمعات الحديثة.

هذا التسلسل التاريخي لا ينفي انتقال مركز التطور الحضاري من منطقة إلى أخرى، مثل انتقاله من الشرق القديم إلى اليونان وروما، ومن هناك إلى الشرق الأوسط في القرون الوسطى، ثم إلى أوروبا، وإلى الولايات المتحدة، الخ. ولا ينفي في نفس الوقت وجود مستويات تطور متفاوتة ومتعايشة. فإلى جانب المتروبول الصناعي المتطور وجدت المستعمرات، التي تتراوح فيها مستويات التطور من الصيد (القديم) والقبلية إلى الاقطاع المنتمي إلى القرون الوسطى، والموروث عن الممالك القديمة. ولا ينفي ذلك التسلسل أيضاً انتقال مكتسبات الحضارة المادية والمعرفية

قليلاً، أو كثيراً، من المناطق العالية التطور إلى المناطق الضعيفة التطور، وذلك عبر مختلف الآليات، فلولا التطور التاريخي الغربي، مااستطاعت اليابان، أن تتطور، ومااستطاعت، فيما بعد، كوريا الجنوبية وغيرها أن تبني صناعة الكترونية حديثة، ومااستطاعت دول، مثل دول الخليج، أن تتطور عمرانياً، وأن تطور مؤسساتها الخدمية المختلفة. انتقال مكتسبات الحضارة من مكان إلى آخر قد يتسبب في مجتمع ما بتباين في مستويات تطور العمليات الثلاث المذكورة (انتاج الحياة المادية، والوعي، والتركيب الاجتماعي)، فنجد، مثلاً، في دول الخليج استخدام المنتجات العصرية المختلفة، الالكترونية وغيرها، مع التركيب القبلي. مثل ذلك لا يتناقض مع التلازم، الذي ذكرناه، بين العمليات الثلاث: التلازم هو في التسلسل التاريخي؛ وبعد أن يصل الانسان تاريخياً إلى درجة تطور معينة، يمكن أن يستفيد بشكل، أو بآخر، أي مجتمع متخلف من مكتسبات الحضارة الناتجة. وخلافاً لكون ذلك يتناقض مع «التلازم»، فإن الاستفادة القصوى من مستوى الحضارة، الذي وصل إليه الإنسان يتطلب من المجتمع التطوير المترافق لمختلف الجوانب، التي تشملها العمليات الثلاث. أي إذا أراد المرء تطوير الصناعة، مثلاً، في مجتمع ما، يجب أن يطور في نفس الوقت التركيب الاجتماعي والمؤسسات العلمية والتعليمية، كي يكون بالامكان خلق تطور صناعي معقول. كذلك، فإن تطوير التعليم في اطار تركيب اجتماعي متخلف، وغياب للانتاج المتطور، يبقى نجاحه محدوداً؛ وفي نفس الوقت لا تجد الكادرات المتخرجة عملاً لها، إلا إذا هاجرت إلى مركز حضاري متطور، تتوفر فيه المؤسسات العلمية، أو مجالات العمل الذهني المتعدد الجوانب. في ذلك تفسير مايسمى بهجرة الأدمغة من بلدان العالم الثالث إلى أوروبا أو غيرها.

هذا المنظور عن التطور الحضاري لدى الانسان ينتمي إلى نظريات «التطورية evolutionism» في القرن التاسع عشر (لويس هنري مورغان الامريكي، وجون ف. ماكليتان Mac-Lennan السكوتلندي، وادوار تايلر Tyler الانكليزي، الخ).

في مطلع القرن العشرين ظهرت مدارس أخرى في الانثروبولوجيا الثقافية (الانثروبولوجيا هي علم الانسان، والثقافية هي التي تعنى بدراسة المجتمعات ثقافياً وإثنيا وبسيكولوجيا واجتماعياً).

سيطر على أبحاث القرن العشرين الإنثروبولوجية – الثقافية أمران: الأول هو اهتمام بالوقائع وبجمع كل أنواعها، والأدوات التي تدل عليها؛ والثاني هو الانطلاق من خصوصية كل مجتمع بصرف النظر عن المنظور الكامل للتطور الانساني. هناك تصور بأن كل ثقافة (باعتبار هناك ثقافة لكل مجتمع) تتمثل بتطور أصلي يخضع لبيئته الاجتماعية والجغرافية، ويغتني بالمواد الثقافية التي تأتيه من الآخرين، أو من ابداعيته الخاصة، (فرانس بوس Franz Boos الأمريكي وتلاميذه).

وهناك من يصل تلك الخصوصية بتاريخ المجتمع ذي العلاقة، ومن يعتبر، أن كل ثقافة هي واقع بذاته، ويجب تفسيرها وإيجاد الصلات العضوية بين أجزائها في زمن معين، دون اعتبار لماضيها.

الوظيفية functionalism والبنيوية structuralism هما أداة التفسير للآلية الديناميكية والستاتيكية لنشوء الظاهرات الاجتماعية وتحويلها؛ ففي الوظيفية يجري تشبيه المجتمع بالكائن العضوي، أو بالماكينة، على طريقة القرن التاسع عشر، واعتبار، أن الظاهرة الاجتماعية تفسر بوظيفتها الظاهرة أو الخفية في المجتمع، ويعتبر رادكليف – براون الانكليزي، أن الوظيفية هي العلاقة بين المؤسسة الاجتماعية والشروط الضرورية لبقاء نظام اجتماعي، وفي البنيوية تدرس أنماط patterns الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية؛ ولكن تحلل تلك الأنماط إلى ظاهرات، تدرس العلاقات فيما بينها دون طبيعتها. الجماعة الاجتماعية social group لدى كلود ليفي – شتراوس الفرنسي تمتلك مجموعة من العناصر البسيكو – فيزيولوجية، التي يمكن تركيب عدد اختياري منها في بنى structures مختلفة. مثلاً، العناصر: أخ، أخت، أب، ابن، تبنى عليها كل علاقات القرابة في المجتمع.

يستطيع المرء، أن يدرك بسهولة، أن التطورية evolutionism لا تنفي

خصوصية المجتمعات، ولا تتناقض لا مع جمع الوقائع، ولا مع التحليل الوظيفي - البنيوي للظاهرات الاجتماعية.

ولكن هناك فرق كبير بين تفسير الخصوصية في اطار التطورية، أي باعتبارها ناتجة عن مجموع متحول من مكان إلى آخر من نقاط الاستدلال، مثل درجة التطور التاريخية، ومدى التأثر بالجوار، أو بالخارج عموماً، وواقع التطور العلمي والتكنولوجي والسياسي والاقتصادي، الخ؛ أو عن مجموع عوامل ذاتية غيبية، أو عرقية، أو بسيكولوجية مفترضة.

الماركسية تعتمد التطورية evoluationism في المادية التاريخية بل وفي المادية الديالكتيكية: كل من المادة والانسان يخضعان لقوانين الديالكتيكية، ويتطوران بموجبها؛ والانسان تطور من الصياد القديم (المشاعية الابتدائية)، إلى المجتمع الرعوي - الزراعي (المجتمع العبودي)، إلى المجتمع الاقطاعي، فالمجتمع البورجوازي. وكان التطور يحدث على مستويين: مستوى الانتاج المادي لحياة الانسان (مستوى البنية التحتية)، المستوى الثقافي والاجتماعي لحياته (البنية الفوقية)؛ وتركز الاهتمام في الماركسية بالدرجة الأولى على المرحلة البورجوازية للتطور الانساني، وعلى «الثورة» التي تنتقل بالانسان إلى المرحلتين الاشتراكية فالشيوعية.

وذلك التركيز أدى لدى الماركسيين إلى مغالطات هامة مقصودة أو عفوية. مثلاً، فصل المسار التطوري عن منظوره الانساني العام، واعتبر ضمناً كل مجتمع خاضعاً لمراحل التطور المذكورة (المشاعية - العبودية - الاقطاع - البورجوازية). لذا عندما قامت ثورة أكتوبر ١٩١٧ في روسيا طرح العديد من الماركسيين ضرورة المرور في روسيا على المرحلة البورجوازية المتطورة، التي هي مرحلة تطور عالمي، لا مرحلة تطور روسي، وكان قد مر بها العالم. أيضاً اعتبر ماركس الأهمية الثانية الاستعمار وسيلة لتطوير المستعمرات الى البورجوازية. وهذا يتناقض مع كون المستعمرات لا تتطور في ظل الاستعمار الى البورجوازية - بمعنى البورجوازية الفاعلية، أي بالمعنى الأوروبي. التطور الى البوجوزاية هو تطور عالمي، كما أسلفنا، وهو

تطور مستقل. كذلك، فإن الاعتبار الضمني، أن البروليتاريا هي النقيض الوحيد للبورجوازية، يطمس كون البورجوازية لا تمارس سيادتها في المصنع فقط، وإنما في المجتمع كله، وفي العالم، حيث ثمة فئات من البشر عديدة، هي ذات وجود واقعي، وفاعلة تاريخياً لصالح الثورة (بالمعنى الماركسي) أو الثورة المضادة.

عدا ذلك، كثيراً مايهمل الماركسيون في تحليلاتهم العلاقة الديالكتيكية بين البنية التحتية والبنية الفوقية، فنجد البنية الفوقية، وكأنها انعكاس ميكانيكي للبنية التحتية: تفتح مصنعاً فتنتج بورجوازية، بينما هي انعكاس تاريخي، فيمكن بناء المصنع والحالة هذه - وبرهن الواقع العالمي على ذلك - في ظل أنظمة عبودية واقطاعية. تاريخياً كان بناء المصنع متلازماً وظهور البورجوازية، ولكن بعدما أصبح المصنع من مكتسبات الانسان في مجالي المادة والوعي، فإن من الممكن بناؤه في ظل أي نظام كان - طبعاً لا ينفي هذا وجوب التطور المرافق في منحى بورجوازي.

أيضاً تركيب المجتمع المنتمي إلى البنية الفوقية ليس مجرد تشريعات وأعراف، أي ليس هو مجرد جزء من البنية الفوقية، وإنما هو في نفس الوقت تنظيم واقعي للمجتمع، يؤدي وظائف، لاحصر لها، ذات تأثيرات آنية ومستقبلية؛ وتنظيم واقعي لمجموعات بشرية ضمن المجتمع، ذو تأثيرات واسعة أيضاً.

مثلاً، انكلترا وفرنسا والولايات المتحدة كانت مهد التطور البورجوازي، وهي بورجوازية عريقة، ولكن التركيب الاجتماعي يختلف في كل منها اختلافاً كبيراً عن الآخر، ولعب كل منها دوراً عالمياً وداخلياً يختلف عن الآخر. أيضاً هناك في كل من البلدان المذكورة دور مختلف، للجيش، وللكنيسة، وللأحزاب، وللطوائف، وللجماعات العرقية، الخ.

لذا، فإن اعطاء التركيب الاجتماعي خصوصيته ومسار تطوره هو ضروري لتحليل المسار التطوري للانسان.

* * *

الوعي بمعناه الشمولي له مظهران: فردي، وانساني: هو نتاج الجملة العصبية، وهو بذلك فردي، وهو في الوقت نفسه نتاج الحياة الاجتماعية، ونتاج التطور التاريخي، وهو بذلك نتاج إنساني.

الانسان البدائي يملك جملة عصبية مشابهة للتي لدى الانسان المتطور؛ ومع ذلك فإن الجملتين تبدوان من زاوية الوعي مختلفتين كلياً؛ وهذا لأن ثمة مسافة تاريخية طويلة تفصل بينهما. رغم ذلك، فبالامكان اجتياز تلك المسافة، أو جزء كبير منها، وذلك بأن يعيش البدائي في المجتمع المتطور. هذا حدث، ويحدث كثيراً، نسبياً على الأقل، عندما يهاجر الناس من المناطق الضعيفة التطور إلى المناطق المتطورة.

الانسان منذ بداياته السحيقة هو في تفاعل مع الطبيعة، ومع النوع: مع الطبيعة من أجل انتاج حياته المادية، ومع نوعه من أجل التكاثر والاستمرار، أو عبر الصراع على البقاء. وعندما حقق القفزة النوعية بانتاج اللغة أصبح ذلك التفاعل ينعكس تاريخياً على صفحة الوعي؛ ويدخل مع ذلك الوعي في علاقة ديالكتيكية.

باللغة صار لدى الانسان مدخر من أسماء الموجودات حوله، ومن الأفعال المعبرة عن العلاقات بين تلك الموجودات، أو عن الأحداث، التي تجري عليها. الكلمة هي صوت مركب، لامعنى له بحد ذاته (يعرف المرء ذلك، عندما يسمع كلمة من لغة لا يفهمها)، وأهميتها تتركز في أمرين: الأول فردي، ويتمثل في كونها ترتبط لدى الفرد بمدرك ما؛ والثاني اجتماعي، ويتمثل في كونها ترتبط بنفس المدرك لدى كل المجموعة البشرية المأخوذة في الاعتبار.

والمدرك، الذي ترتبط به الكلمة، ينتج باعتباره جزيئاً من الوعي عن عملية تجريد وتصنيف عفوية وتاريخية. «الشجرة»، مثلاً، هي نتيجة تاريخية لتجريد أحد موجودات الطبيعة عن اطاره الطبيعي (عن الغابة، مثلا)، ولتصنيف مجموعة كاملة من الموجودات تحت المدرك المرتبط بها؛ هي ليست «شجرة» معينة، وإنما كل شجرة، وأي شجرة، مهما اختلف

الزمان والمكان. هذا ينطبق على الحركات والأحداث، فالسقوط هو كل سقوط، والصعود هو كل صعود.

هناك أيضاً عملية تحليل وتركيب، مع تضمين كلمة تحليل معنى «التقسيم إلى أجزاء» أو «الرد إلى العناصر الأبسط»، وكلمة تركيب معنى «ضم الأجزاء الى بعضها» أو «تفعيل العناصر، لتعود، فتتحد».

لقد كان «السقوط»، مثلاً، مرتبطاً بـ «الشيء»، أو بـ «الكائن»، الذي يسقط (الثمرة «تسقط»، «كائن معين» يسقط، الخ). ثم جرد السقوط عن صوره الحسية الأصلية وفصل عن مختلف من تعرضوا، أو يمكن أن يتعرضوا له (تحليل)، وأصبح بالامكان «تركيبه» مع أي فاعل واقعياً، أو ذهنياً. فعندما نقول، «سقط سعيد»، يمكن أن نعبر عن حادثة حقيقية، وقعت بالفعل، أو عن حادثة متخيلة، ذهنية بحتة.

عملية «التحليل» و«التركيب»، بالمعنيين، اللذين أوردناهما لهما، بقيت مستمرة تاريخياً على مختلف مستويات الادراك. مثلاً «تحللت» الشجرة إلى «أغصان» و«أوراق» و«ساق» و«جذر»، الخ؛ وبالمقابل يمكن «تركيب» الشجرة ذهنياً بالاعتماد على غير أجزائها (مثلاً، شجرة أغصانها من الأفاعي، وأوراقها من ألسنة تلك الأفاعي).

وبمقدار ماتتسع عملية «التحليل» و«التركيب» تزداد الثروة الانسانية من المدركات. فمن المعلوم أن الانسان انتقل من المحسوسات إلى المجردات، وتدريجياً إلى عدد لامتناه من المدركات الذهنية البحتة.

غير أن ثمة خطأ (أو لبس) في كلمة «المحسوسات» وفي مقابلتها بـ «المجردات»: إذا كنا نقصد بـ «المحسوسات» الموجودات الطبيعية حولنا، فهذه ليست «مدركات»، وإنما «المدركات» هي انعكاس تاريخي لها في وعي الانسان؛ واذا كنا نقصد بـ «المجردات» المدركات ذات الوجود العقلي البحت، فإن جميع المدركات هي «مجردات»، ومنها الدالة على الموجودات الطبيعية. مع ذلك، ثمة منطق في التمييز بين المدركات المرتبطة مباشرة بموجودات طبيعية، بـ «محسوسات»، والأخرى المرتبطة بشكل غير مباشر

بتلك الموجودات. مثلاً، شكل الموجودات هو جزء من الواقع الحسي، ولكنه لا ينفصل عن ذلك الواقع، ولا يوجد بشكل مستقل؛ ومع ذلك أمكن تجريده في الذهن، و«تحليله» و«تركيبه» وجعله يؤلف عدداً واسعاً من المدركات: النقطة، المستقيم، الأشكال المستوية على اختلافها، الأشكال الفراغية، الخ. نفس الكلام يقال عن اللون، الذي جرد وصنف في الأخضر والأحمر، الخ، وعن الرائحة، وغير ذلك. مثل هذه المدركات ماكان يمكن أن تنشأ، لولا الواقع الحسي، ولكنها لا ترتبط به مباشرة، بينما مدرك «الشجرة» مرتبط مباشرة بصنف محدد من الموجودات الطبيعية.

في السمانتيه (semantics: علم الدلالة) تعب الباحثون من أيام أفلاطون لتحديد المدلولات الحسية referents للكلمات. وفي رأي أفلاطون أن أسماء العلم هي الكلمات المثلى، لأن لها مدلولات حسية محددة: باريس، مثلاً، اسم مدينة محددة، و«سقراط» اسم شخص محدد؛ ووضع أفلاطون نظرية «القوالب» (Theory of "forms") في محاولة لايجاد المدلولات الحسية لمختلف الكلمات، سواء منها المرتبطة بموجودات حسية، مثل «كلب»، أو المرتبطة بموجودات مجردة، مثل «عدالة»: إذا قلنا، «سقراط حكيم»، فإن «سقراط» له مدلول واضح؛ أما «حكيم» فيمكن نسبتها إلى قالب «الحكمة». لكن كانت المشكلة بالنسبة للباحثين، أن قالب «الحكمة» هو غير موجود بأي شكل في العالم الحسي. أيضاً ليس ثمة مدلولات حسية للأفعال ولحروف الجر ولحروف العطف، الخ. هناك كثير من المحاولات في الأدبيات الفلسفية للنظر إلى الكيانات المجردة كأصناف (مثلاً، صنف جميع الأشياء الراكضة)، أو كعلاقات (مثلاً، علاقة أكبر من...).

بذلت أيضاً محاولات لحل صعوبات أخرى؛ مثل الصعوبة الناجمة عن وجود كلمتين لنفس المدلول الحسي، أو عن وجود عبارة، تبدو، وكأن لها مدلولاً، بينما لا مدلول واقعياً لها، مثل «ملك فرنسا الحالي»، العبارة ذات المدلول لغوياً، ودون مدلول واقعياً.

الواقع أنه، حتى أسماء العلم هي مجردات، وقد تكون مرتبطة

بمدلولات حسية، أو لا تكون. إن حل جميع الصعوبات، التي أشرنا إليها، ممكن في اعادة الكلمة إلى علاقتها الطبيعية بالوعي: الكلمة هي فيزيائياً صوت مركب، لا معنى له، إلا كرمز، أنتجه الوعي الانساني. وهذا الرمز مرتبط بمدرك ذهني بحت، مفصول منذ زمن بعيد عن الأصل الحسي، ولكنه يرتبط بذلك الأصل بشكل مباشر، أو بشكل غير مباشر؛ من غير أن يدل بالضرورة دلالة مباشرة عليه. يستطيع المرء أن يقول «شجرة»، ويعبر بذلك عن مدرك «الشجرة»، سواء كانت الشجرة موجودة أو غير موجودة، أو سواء أريد بها شجرة في الحديقة أمامنا، أو في الحكاية، التي نرويها.

ثمة أمر آخر: إذا قال امرؤ، «شجرة»، فإن الآخرين من أبناء اللغة ذاتها، يصلونها بـ «المدرك»، الذي ترتبط به. ولكن الصورة التي يتخيلها كل واحد من المجموعة لذلك المدرك تتعلق بتاريخ تجربته الحسية، فقد يتخيلها طويلة أو قصيرة، ذات ظل واسع، أو ضيق: لدى ابن الصحراء صورة للشجرة، مختلفة عن التي لابن الجبل. لكن كلاً من ابن الصحراء وابن الجبل لديهما مدرك «الشجرة»، لا مدرك شيء آخر من صنف مختلف، كأن يقول المرء، «شجرة»، ويفهم الآخر «كتاب».

مايسمى بـ «المجردات»، هي أيضاً مدركات مشتركة في المجتمع، فأبناء اللغة الواحدة يصلون بشكل طبيعي مثل: الدائرة والمثلث والنقطة، والحر، والبرد، والسقوط، والصعود، والذهاب، والاياب، والسباحة، الخ بمدركاتها، التي ترتبط تاريخياً واجتماعياً بالواقع الحسي ارتباطاً غير مباشر. هنا أيضاً يعتمد التجسيد الذهني لتلك المدركات على تاريخ التجربة الحسية للفرد؛ فقد يجسد أحدهم الدائرة بقطعة النقد، التي في جيبه، ويجسدها آخر بالدائرة المرسومة في ملعبه الرياضي، الخ.

حروف الجر والعطف وغيرها، والضمائر، والزيادات على الأسماء والأفعال، عندما تدخل في تركيب الكلام، هي من النتاج التاريخي لعملية التحليل والتركيب، المذكورة أعلاه.

ربما كان التعبير في الماضي السحيق مبتوراً: مثلاً، صوت مركب يدل

على حادثة كاملة (صراع بين اثنين وقتل أحدهما للآخر)؛ وهذا الصوت المركب، لابد أن يكون قد نما، إما بالتكرار، أو بأصوات مركبة جديدة؛ ثم بعدما يستقر التعبير بذلك، يبدأ تدريجياً بالتفكك، وحينئذ يمكن أن تضاف الأجزاء المفككة إلى عبارات أخرى. هناك لغات ماتزال تعبر عن الجمع بتكرار الكلمة. مثلاً، تعبر عن «زهرتين» بـ«زهرة زهرة». مثل هذا الاستعمال يمكن أن يكون موجوداً في ماضي اللغات الحديثة السحيق، فتكون صيغ الجمل الحاصلة فيما بعد هي نتيجة التطور. ومثل ذلك يمكن أن يكون قد جرى في تاريخ الأدوات اللغوية المختلفة.

★ ★ ★

بالنسبة لعملية الوعي لدى الانسان، هناك الموجودات الطبيعية، وهناك المؤثرات الصادرة عنها، والاحساسات المتسببة عن ذلك، والمدركات، والكلمات. المؤثرات هي حادثات فيزيائية صادرة عن الموجودات، ولكن ليست هي الموجودات؛ والاحساسات هي حادثات فيزيولوجية، وليست هي الموجودات؛ والمدركات هي مركبات ذهنية اجتماعية - تاريخية، وليست هي الموجودات؛ والكلمات هي رموز متصلة بالمدركات، ولكنها ليست المدركات، وليست الموجودات. عندما ننتقل من مجتمع إلى آخر، تتغير اللغة، أي تتغير الرموز، ولكن تبقى المدركات متماثلة، أو متناظرة، إذا كان مستوى التطور متعادلاً في المجتمعين. كذلك تتغير اللغة، أي تتغير الرموز، بالانتقال من مرحلة تاريخية إلى أخرى. هنا قد يدخل تغيير إلى المدركات، ولكن تبقى طبيعتها واحدة: مركبات ذهنية اجتماعية - تاريخية متصلة بالماضي الحسي والمعرفي للمجتمع.

وعندما ندمج الموجودات الطبيعية بأي من العناصر التي مررنا عليها: (أي المؤثرات والاحساسات والمدركات والكلمات)، تنتج مغالطات لا حصر لها. مثلاً، دمج الموجودات بالمدركات (أي اعتبار المدركات هي الموجودات) أدى إلى الطروحات القائلة، إن العالم المادي لا وجود له، إلا في الذهن، أي أدى إلى اعتبار الوجود الطبيعي مجرد هلوسة. ودمج

الموجودات الطبيعية بالمؤثرات، وهذه بالاحساسات أدى إلى رد الوجود الطبيعي إلى جملة ظاهرات phenomena، مجموعها يؤلف الواقع الوحيد لذلك الوجود (الفينوميولوجيا phenomenology). طبعاً المؤثرات لا يمكن أن تكون هي الموجود الطبيعي، ويمكن أن يتلقاها الانسان من دون أن يتكون لديه ادراك لها، فالطفل يتلقى نفس المؤثرات، التي يتلقاها الكبار، من دون أن تترك له ادراكاً للموجودات حوله: يبقى زمناً طويلاً، حتى يتعلم ويعرف ماهو الكرسي، أو الجدار، أو الباب، أو التلفزيون، أو التلفون، الخ؛ والانسان البدائي يمكن أن يتلقى نفس المؤثرات عن كاميرا تلفزيونية، أو آلة لقياس الضغط، أو الحرارة، أو الاشعاع، من دون أن يدرك الأشياء المذكورة. اضافة إلى ذلك، المؤثرات ليست هي الإحساسات: الأولى هي حادثات فيزيائية خارجية، والثانية هي نبضات عصبية واردة أو صادرة، متسببة عن الأولى، ولكن مادتها مختلفة. وهناك مسافة اجتماعية - تاريخية، من جهة أخرى بين الحس والادراك. ودمج الموجودات بالمدركات، وهذه بالكلمات، أدى إلى طرح نسبية الوجود الطبيعي، لأن المدركات تتعلق بالتاريخ الحسي والمعرفي للفرد، وهي بالتالي ذاتية؛ ولكن ذاتية المدركات، وهي كيانات ذهنية، لا علاقة مباشرة لها بـ «الوجود الطبيعي» الخارجي، الموضوعي بالنسبة للجميع.

إذا تصور عدد من الناس شجرة، يمكن أن تكون الصورة المتخيلة ذاتية ومختلفة من فرد إلى آخر من الناس الموجودين معاً؛ ولكن إذا نظروا جميعاً إلى شجرة ما موجودة في الحديقة، فلن يختلفوا فيها، واذا اختلفوا، فإن من الممكن أن يقيسوها، وأن يسألوا الخبير في الأشجار عن نوعها، وعن المعلومات المتعلقة بها. وحتى اذا اختلفوا بعد ذلك - ومن الممكن أن يختلفوا -، فإنهم يبقون أمام واقع موضوعي، قد يجهلونه، ولكن لا يعتقدون، أن وجوده الكامل هو وهم، ولا يمكن أن تكون الشجرة من نوع الصنوبر بالنسبة للبعض ومن نوع الزيتون بالنسبة للبعض الآخر.

* * *

المدركات هي مكتسبات للوعي الانساني، وحالما يمتلكها الانسان، يصبح بامكانه تحريكها كما يريد: يمكن، مثلاً، أن يركب العلاقات التي يريدها، فيقول «الفأر أكبر من الفيل»، أو الحادثة، التي يختارها، مثل «طار الجمل من واشنطن إلى مدريد»، أو مثل «الدائرة هي خط مستقيم يصل بين نقطة ما وذاتها»، أو مثل «هبط الصاروخ إلى علو شاهق»، الخ.

كل ذلك لا يعني لا نسبية المفاهيم، ولا نسبية الوجود الطبيعي الخارجي. إنه ناتج فقط عن خاصية المدركات كمكتسبات يمتلكها الانسان، ويتصرف بها كما يريد.

كي يفعل الانسان ذلك يجب أن تكون المدركات موجودة قبلاً. مثلاً، في «الفأر أكبر من الفيل» يجب أن يكون المرء ممتلكاً لمدرك «الفأر» ولمدرك «الفيل»، ولمدرك «المقارنة»؛ حينئذ يستطيع أن يقوم بأي من التركيبين «الفأر أكبر / أصغر من الفيل». الانسان البدائي لا يستطيع أن يركب «هبط الصاروخ إلى علو شاهق»، لأن مدرك «الصاروخ» غير موجود لديه؛ ولا يستطيع أن يركب «الدائرة هي خط مستقيم»، إذ ينقصه مدرك «الدائرة»، ومدرك «الخط المستقيم».

معنى ذلك، أن أي تركيب خرافي هو غير ممكن، إلا إذا كانت عناصره من المدركات، قد اكتسبت قبلاً. التركيبات القديمة في الأساطير ينطبق عليها ذلك، فالأفعى ذات الرؤوس الافعوانية العديدة (Hydra)، ماكان من الممكن تركيبها، لولا الاكتساب القبلي لمدرك «الأفعى»؛ والصنم ذو الرأس الانساني والجسد الحيواني، تطلب درجة تاريخية من الوعي، كان قد حقق فيها الانسان امكانية التمييز بين الرأس والجسد لدى الانسان والحيوان، كي يستطيع تركيب رأس الانسان وجسد الحيوان.

ينطبق ذلك على الحلم، وعلى الهذيان. قال جبران خليل جبران (في رمل وزبد، على الأغلب)، إن أحلام الذين ينامون على التراب مماثلة لأحلام الذين ينامون على الريش: هذا غير صحيح، فلا يستطيع الفقير، الذي لا يعرف القصور، إلا ربما من الخارج، أن يحلم بـ «الديك الرومي

المحمر بالشمبانيا»، أو بـ «طاولة سفرة مطعمة بالعاج»، أو بغرفة نوم مكيفة، أو بأمور أخرى عديدة، لم يعرفها، ولم يسمع بها من قبل، أي ليست لديه المدركات لتركيب حلم ترفيهي، ينقله إلى عالم الأغنياء؛ أما الذي ينام على الريش، فيستطيع أن يحلم بكل ذلك، ولا يستطيع بالمقابل، أن يحلم بحصيرة قذرة وثوب مرقع للنوم، ولا برغيف من الخبز وبصلة يكسرها بيده، كوجبة غداء.

والمجنون الذي يذهب من القرية إلى مستشفى الأمراض العقلية، لا يستطيع أن يهذي مثل فان غوغ باللوحات الفنية، لأن المدركات الضرورية لذلك غير متوفرة لديه.

من هنا يمكن أن يزيل المرء وهماً، قد يكون متحكماً لديه، وذلك أن الماضي هو الغني بالأسطورة. بالعكس، بمقدار ما تتوسع مكتسبات الوعي لدى الانسان (بمقدار ما تزداد لديه المدركات البسيطة والمركبة)، يصبح المرء أقدر على صنع الأسطورة. أصلاً، قصص هوميروس لم تقدم في حينها، على أنها أساطير، وإنما على أنها روايات حقيقية.

اليوم يخرج من المطابع عدد لا متناه من الروايات الخيالية (أي الأساطير)، وعدد كبير جداً، مما يسمى بروايات الخيال العلمي، وتيار كبير جداً من الأدبيات السياسية وغير السياسية الكاذبة، الخ. أما أساطير الماضي، فهي محدودة العدد، ومحدودة الموضوعات.

«أساطير» الحاضر تختلف عن أساطير الماضي طبعاً، لأن المسافة التاريخية الفاصلة بيننا وبين الماضي كبيرة جداً. لا نستطيع اليوم أن نصوغ أساطير عن الكلوب (العفريت) والهيدرا (الآفة الأفعوانية) وقرن الثور الحامل للكرة الأرضية، الخ.

* * *

المدرك المقابل للكلمة هو جزيء الوعي لدى الانسان، وهو بالنسبة للفرد نتاج التجربة الخاصة الحسية والاجتماعية، وبالنسبة للمجتمع نتاج تجربة أبعد بكثير في الماضي، حسية واجتماعية في نفس الوقت، أي نتاج

تجربة حسية واجتماعية - تاريخية. الوصف «حسية» بالنسبة للتجربة الاجتماعية يختلف، وقد يختلف كثيراً عنه في التجربة الفردية. التجربة الفردية الحسية هي مباشرة وتنبع من مسيرة حياته اليومية بكل تفاصيلها، وهي تتراكم وتدخل في تركيب الوعي الفردي فقط من خلال أطر الوعي المكتسبة من المجتمع. قد يغتني الوعي الفردي، وقد يحقق تطوراً ما فردياً، ولكن هذا لا يدخل في الوعي الإجتماعي إلا كجزيء من حصيلة تاريخية عامة، أو قد لا يدخل أبداً. مثلاً، وجد في القرون الوسطى من قال بكروية الأرض، ولكن ذلك لم يقبل، ولم يدخل في الوعي الاجتماعي، الذي يعتقد أن الأرض مسطحة ومحمولة على قرن الثور. لكن على صعيد المجتمع الانساني كله كان القول بكروية الأرض جزيئاً من حصيلة تاريخية عامة متعلقة بالتطور في معرفة الانسان للفلك. والتجربة الاجتماعية الحسية تستغير عموماً أطر الوعي لها من الماضي، والتطور يحصل بطيئاً، إلا إذا وجدت عوامل خارجية أو داخلية تزعزع المجتمع، وتهزه. مثلاً، بقي الهنود الأمريكيون والاستراليون الأصليون عشرات الآلاف من السنين في أوضاع بدائية، حتى أتى الغزو الأبيض، الذي نقلهم بثمن باهظ جداً إلى أوضاع أكثر تطوراً. أيضاً بقي المجتمع الفرنسي راكداً تقريباً من أيام الملك لويس الرابع عشر، حتى أتت الثورة الفرنسية وهزته، ونقلته إلى مسار تطوري جديد.

ما تقدم ينطوي على فكرة أخرى متعلقة بالتجربة الحسية، هي: كون هذه التجربة، فردية كانت أم اجتماعية، مقيدة بالأطر الاجتماعية القائمة، حتى ولو تمرد الفرد على بعضها. مثلاً، الاعتقاد بوجود السكلوب (العفريت) هو أمر طبيعي في المجتمع اليوناني القديم، ولا يتناقض مع أطر الوعي الاجتماعي؛ بينما هذا غير ممكن حالياً (إلا في حالة التخلف)، لأن أطر الوعي الاجتماعي الحالية ترفضه. أيضاً، الاعتقاد بكروية الأرض صعب في القرون الوسطى لتناقضه مع أطر الوعي القديمة، بينما هو سهل الآن لاتفاقه مع أطر الوعي الحديثة.

المدرك المقابل للكلمة مستقل عنها تماماً، فعندما ينتقل المرء إلى مجتمع آخر تستبدل الكلمة بأخرى، قد لا تكون لها علاقة أبداً بالأولى. أما المدرك فيبقى نفسه. لكن لا يمكن وجود المدرك دون كلمة ترمز إليه في هذه اللغة، أو بغيرها: ففي الماضي السحيق، عندما لم تكن توجد كلمة، لم يكن يوجد مدرك. حتى بين المرء ونفسه لا يمكن تحريك المدرك، أي لا يمكن التفكير، إلا باستخدام الكلمة الرمز.

الكلمة منذ بداياتها لم تبق ثابتة. كان هناك بشكل مستمر تركيب وتحوير، وتفكيك واعادة تركيب للأصوات. طبعاً لم يجر ذلك بشكل منفصل عن ديالكتيك العلاقة الانسانية بانتاج الحياة الفردية والحياة المجتمعية الماديتين، وبالجماعة الانسانية، التي ينتمي اليها الفرد، وبصراع الجماعات فيما بينها، وبالانتقال من التجمعات البشرية الأضيق إلى التجمعات الأوسع، انتهاء بالأمم الحديثة. إن أسرة اللغات، التي يجدها المرء اليوم (اللغات اللاتينية، اللغات الجرمانية، الخ)، تدل على تاريخ من التفاعل المشترك، بالصراع أو بالتعايش، بين الأمم المتكلمة لتلك اللغات؛ وهذا التاريخ حمل تطويراً تعديداً لكل تلك اللغات، ومن الجملة للكلمة فيها[٧].

والكلمة لم تبق وحيدة. لقد ركبت مع غيرها لتؤلف «الكلام»، أي القول الدال على معنى كامل والمحصور بين وقفين (sentence)، أو «الكلام» بمعناه العام غير الاصطلاحي، والمتكامل، أو غير المتكامل.

الكلام، بالمعنى الأول، يمكن أن يكون مؤلفاً من جملة clause، أو من عدد من الجمل مرتبطة فيما بينها (جاء فلان – جملة واحدة. جاء فلان، يسأل عن نتيجة الامتحان – جملتان)؛ والجملة يمكن أن تتألف من كلمات مستقلة (أسماء و/ أو أفعال: «الكتاب مفيد»؛ تناول فلان الكتاب»)، أو من عبارات phrases، اسمية، ونرمز لها بـ«عس»، مثل «على الطاولة»، أو «الزهرة الحمراء»، أو «راتب الموظف»؛ وفعلية، ونرمز لها بـ«عف»، مثل «أعطاه»، أو «يرى فلان».

الجملة يمكن أن تتألف من: عف + عس، بشرط أن ترمز عف ليس

فقط إلى العبارة الفعلية، وإنما أيضاً إلى الفعل المستقل، ومثل ذلك عس، أي أن ترمز الى العبارة الاسمية و الاسم المستقل.

أما «الكلام» (الاصطلاحي)، فيتألف من جملة (أو أكثر) + روابط مناسبة (وفي العربية يمكن أن يكون الرابط موجوداً أو غير موجود). هذا كله ينتمي الى تركيب «الكلام» (synaax)، ولسنا بصدد الخوض فيه.

لكن، كما أن الكلمة تقابل مدركاً بسيطاً (أي ترمز له)، فإن العبارة والجملة تقابلان مدركاً جزئياً، والكلام يقابل مدركاً مركباً، والموضوع المتكامل يقابل وحدة ادراك. مثلاً: «الطاولة» ترمز لمدرك بسيط، هو الشيء الخشبي أو المعدني المعروف؛ و«على الطاولة» ترمز لمدرك جزئي، فليس المقصود الشيء وحده، وإنما وضع يتعلق به؛ و«الكتاب على الطاولة» ترمز لمدرك جزئي، يتمثل بعلاقة شيئين، فيما بينهما، وترمز في نفس الوقت لمدرك مركب، لأن الجملة المذكورة هي «كلام» مؤلف من جملة واحدة؛ و«جاء فلان، يسأل عن نتيجة الامتحان» يرمز لمدرك مركب؛ وخطاب أحد السياسيين في برلمان بلاده يمكن أن نعتبره وحدة ادراك، إذا كان يدور حول موضوع واحد، أو وحدات ادراك، إذا كان يدور حول أكثر من موضوع، مثل ذلك المقالة في مجلة، أو الفصل في كتاب، الخ.

مع أخذ المصطلحات، التي أوردناها في الاعتبار، يمكن تكرار ماقلناه عن المدرك البسيط، وتطبيقه، وإن بصورة أعقد على المدرك الجزئي والمدرك المركب ووحدة الادراك.

لنرمز للتسهيل بـ «المدرك - م» (أي: المدرك بمعناه الموسع) إلى مجموع المصطلحات أعلاه، أي: الى المدركات: البسيط والجزئي، والمركب، ووحدة الادراك.

اذا انتقلنا من لغة الى أخرى، فإن المدرك - م يمكن أن يتناظر بين اللغتين، ولكن تركيب الكلام syntax غالباً مايكون غير متناظر، حتى في حالة المدرك البسيط. لذا، فإن مهمة المترجم صعبة، وقد تكون غير موفقة، لأنه يجب أن ينقل نفس وحدات الادراك بأداة مختلفة وغير متناظرة مع الأداة الأولى.

هناك نوع آخر من «الترجمة» أصعب بكثير، وغالباً مايؤدي الى أغلاط وأوهام فادحة. ليس المقصود هنا النقل من لغة إلى لغة أخرى، وإنما هو استعمال مجازي، ربما غير صحيح، لكلمة ترجمة، بمعنى تحديث أو تحليل النصوص القديمة في نفس اللغة، أو في لغات أخرى. هنا يرتكب خطأ عفوي، أو مقصود، في تحميل الكلمات أو النصوص القديمة نفس المعاني الحديثة.

المسافة التاريخية تجعل المدركات القديمة تختلف جزئياً على الأقل - وأحياناً كلياً - عن نظيرتها الحديثة. مثلاً، «العدالة» في أيام حمورابي تختلف كلياً عن نظيرتها في مجتمع حديث، و«الطب» في القرون الوسطى يختلف شكلاً ومضموناً عنه الآن، و«السياسة» لدى أرسطو تختلف عن السياسة الحالية، سواء أخذت كممارسة، أو كعلم.

إن تحديث وتحليل الأدبيات القديمة خلق أوهاماً واسعة متعلقة بالماضي، زيفته، وصبغته حسب الغرض المقصود بألوان زاهية، أو قاتمة، وكلا ذلك مصطنع وغير صحيح.

* * *

المدرك - م هو مثل المدرك نتاج تجارب طويلة حسية، اجتماعية - تاريخية، ويصبح، بعدما يتكون، جزءاً من مكتسبات الوعي، ويمكن تحريكه كيفياً، ويحصل المرء بذلك على كل أنواع المحاكمات العقلانية والأبحاث، أو على الأقل كل أنواع السخافات والأوهام، أو على كل أنواع الابداعات الفنية.

والتحريك الفردي يبقى في علاقة ديالكتيكية مع الوعي الاجتماعي بمركبتيه التاريخية والراهنة، من جهة، ومع التحريك الاجتماعي للمدركات - م، المتمثل بمؤسسات انتاج الوعي (مؤسسات الاتصال communication، مؤسسات البحث العلمي، المؤسسات الجامعية، مؤسسات التعليم والتأهيل، الخ).

المدرك -م، سواء كان خرافياً، أو صحيحاً، أو غير صحيح، يمكن

رده الى عناصر أبسط، فأبسط، هي في نهاية المطاف انعكاس للوجود المادي، ولكنه ليس انعكاساً مباشراً، وإنما هو انعكاس تاريخي، الفرق كبير بين الأمرين. الانعكاس المباشر يعني أن المدرك - م ينتج، حالما يمر المرء بتجربة حسية ما مثلاً، إذا مارأى المرء الماء، يغلي، يمكنه بفرضيته الانعكاس المباشر أن يدرك أن للماء درجة غليان معينة، وأن بخاره يمكن أن يستعمل كقوة ميكانيكية، الخ. لكن ليس هذا هو الحال. لقد استلزم الأمر قروناً لمعرفة المدركات - م المتعلقة بغليان الماء. لكن، من جهة أخرى، لولا التجربة الحسية - غليان الماء مثلاً - ما نتجت المدركات - م المتعلقة بها، فالانعكاس تاريخي.

والانعكاس هو أيضاً اجتماعي: قد ينسب المدرك - م لأحد الأفراد: مثلاً: نسبة مقالة لمؤلفها؛ ومع ذلك، ففي هذا الأمر البسيط والبدهي يكون دور المجتمع كبيراً جداً. أولاً، كتابة المقالة غير ممكنة من دون توفر مكتسبات للوعي كافية. مثلاً، لا يستطيع كاتب في القرون الوسطى، أن يكتب مقالة عن الايدز، لأن درجة الوعي العلمية، والابحاث المتعلقة بالمرض المذكور، لم تكن متوفرة، ولا يستطيع مجتمع بدائي مثل مجتمع الاستراليين الأصليين، أن ينتج مثل تلك المقالة. ثانياً، المجتمع يقوم ضمناً أو صراحة المقالة من خلال مؤسسات الوعي لديه (المؤسسات المذكورة أعلاه). ثالثاً، إذا لم يكن عمل المؤلف يرفد نشاطاً اجتماعياً قائماً، فإنه يفشل في الظهور ولو كان ذا قيمة علمية، أو فنية، أو سياسية، أو غير ذلك. مثلاً، إذا كتب المرء مقالة سياسية قيمة، ولكن غير متفقة مع التيارات السياسية المسيطرة، فإنها تهمل، ولا تجد طريقاً للظهور؛ وحتى لو ظهرت بشكل ما، فإنها لا تترك تأثيراً يذكر.

حتى التفكير الفردي الكيفي لمكتسبات الوعي: أي تفكير الانسان بينه وبين نفسه يقع تحت تأثير الشروط المادية حوله، وأطر الوعي الاجتماعي القائمة. مثلاً، لا يستطيع المرء اليوم أن يعتمد بينه وبين نفسه على مصباح علاء الدين لوفاء ديونه، أو على جائزة من الخليفة لنفس الغرض، حتى ولو

كان عقله خرافياً، لأنه يصطدم بلا مادية مثل ذلك، وبدرجة الوعي الراهنة للمجتمع. بينما كان المرء في القرون الوسطى يستطيع مثل ذلك. يستطيع أن يقول لدائنه، إنه رأى حلماً يدله على مكان يحفر فيه، ويستخرج منه مصباح علاء الدين، أو مايشبهه.

يستطيع المرء أن يكون خرافياً، وأن يكون متخلفاً عن وعي مجتمعه، كما يستطيع أن يتبنى الخرافة لمنفعة، أو لأسباب سياسية - اجتماعية؛ وهذا مايشد المجتمعات الى الوراء، وهو ليس مفصولاً في نفس الوقت عن الشروط الاقتصادية والاجتماعية - السياسية المسيطرة على المجتمع؛ ولكن درجة الوعي التاريخية تفرض سقفاً للعقل الخرافي، إذا ماتجاوزه المجتمع، يحطم نفسه وينتهي ككيان سياسي. هذا ماحدث لدولة داي الجزائر ولدولة باي تونس، وللمستعمرات السابقة عموماً.

مكتسبات الوعي تتحرك فردياً واجتماعياً، ولكن حركتها المستمرة والمعقدة تدخل دوماً في علاقة ديالكتيكية مع انتاج الحياة المادية للأفراد وللمجتمع ومع التركيب الاجتماعي بمؤسساته المختلفة في ذلك المجتمع.

اضافة إلى ذلك، فإن عالمية السوق، مع اختلاف الشروط الاقتصادية من مجتمع إلى آخر، ومن جملة من المجموعات البشرية إلى أخرى، تجعل البنى الاجتماعية أعقد بكثير، وخاضعة لتأثير بعضها البعض سلباً أو ايجاباً، وتجعل حركة الوعي أوسع بكثير، ومتوسعة باستمرار، وتجعل في نفس الوقت تأثير درجات الوعي التاريخية المتباينة من مكان إلى آخر، ببعضها البعض، وبالمسار التاريخي لعملية الوعي واسعاً جداً وذا أبعاد عالمية.

واللغة، سواء عنينا بها اللغة القومية، أو اللغات التي يتسع انتشارها عالمياً، لابد من أن تتبع ذلك المسار.

هـوامـش

١ - في اللغة العربية: «حَسَّ» («يُحِس»، حَسّاً، و«حِساً») بالشيء: علمه وأدركه وشعر به (هذا من جملة معان أخرى) والـ«حِس» تأتي بمعنى الصوت أو الحركة؛ و«الحاسة» بمعنى: القوة النفسانية المدركة.

في النص نعطي «الحس» معنى محدوداً، مختلفاً عن المعنى اللغوي، وإن كان متصلاً به، وهو القيام بالعمليتين المترافقتين المذكورتين؛ و«الحاسة»: العضو، الذي يتلقى المؤثر الخارجي، أو جملة الجهاز العضوي، الذي يتلقى ويرد في حالة الرد البسيط.

٢ - من أجل المعلومات الواردة، انظر: «التلقي الحسي sensory reception» و«التلقي الحسي، الانساني sensory recepti9on, human»، الموسوعة البريطانية (ماكروبيديا)، شيكاغو ١٩٨٢، مجلد ١٦، ص٥٤٥ - ٥٥٥.

٣ - ايفان باڤلوف هو عالم فيزيولوجي روسي (١٨٤٩ - ١٩٣٦)، واكتشف الفعل المنعكس الشرطي بتجربة على الكلب: ربط تغذية الكلب بقرع جرس خاص، وكان لعاب الكلب يسيل قبل الوجبة، ثم صار يسيل لمجرد قرع الجرس.

٤ - للمعلومات الباليو انثروبولوجية (paleoanthropology: الانثروبولوجيا المستحاثية) عن الانسان، انظر وفق الأحرف الأبجدية: «أشباه الانسان homonids» و«القرد المنتصب homo erectus» و القرد العاقل "homo sapiens" في الموسوعة البريطانية (ماكروبيديا)، المصدر المذكور أعلاه، مجلد ٨؛ وانظر أيضاً: «قرد درايو dryopithecus» و«القرد الجنوبي Australopithecus»، و«قرد راما ramapithecus» في الموسوعة ذاتها (ميكروبيديا). هناك أيضاً امكانية للتوسع بالاطلاع على موضوعات أخرى ذات علاقة في الماكروبيديا.

٥ - للمعلومات الاحصائية المذكورة، انظر: «الثقافات الاسترالية الأصلية australian al-original cultures»، الموسوعة البريطانية (ماكروبيديا)، المصدر المذكور أعلاه، مجلد ٢، ص٤٢٤ ومابعدها.

٦ - انظر مثلاً في نفس المصدر: «لغات إسكيمو - أليوت Eskimo -Aleut languages» مجلد ٦، ص٩٦٢ - ٤؛ «لغات الهنود الأمريكيين الشماليين North American Indian Languages»، مجلد١٣، ص٢١٣ - ٤؛ «لغات الهنود الأمريكيين الجنوبيين South American Indian Languges»، مجلد١٧، ص١٠٥.

٧ - تاريخ الكلمة والتحليل الصوتي (الفونولوجي والفونيتيكي phonolpgic and pho-netic) والمورفولوجي morphologic لها، كل ذلك يؤلف موضوعات واسعة في علم اللسانيات linguistics.

الإكراه الحضاري لأمتنا

د. هاني يحيى نصري

إذا كان الاكراه يعني إفساد الإختيار، الفردي والجماعي في إجبار الإرادة الإنسانية بالقسر أو بالوهم على عمل مضر، من أجل دفع ما هو أضر منه. فان في كل إكراه عنصر إلزام فيه تعد على مصلحة خاصة أو عامة، يقوم به فرد ضد آخر، أو كذلك أمة ضد أخرى!!

د. هاني يحيى نصري: باحث من سورية، له عدد من الكتب منها: «فلسفة التصوف»، وكذلك عدد من الأبحاث المنشورة في الدوريات العربية.

الاكراه الميتافيزيائي:

إن الإدارة الإنسانية تشبه في قوة الحاح مطالبها، الغريزة. بمعنى أنها تعادل في إلحاحها مطالب السلوك الفطري. وتتجلى الارادة بأفعال يهدف الإنسان الحصول عليهاوتكرارها مراراً الاعتياد عليها. كإرادة الخروج من عالم المعقولية والوعي بعقار أو مخدر، يؤدي تكرار تعاطيه إلى الادمان.

مما يعني أن ليس كل ما هو ضد إرادة الإنسان شراً، ولكن الشر، في فرض إرادة على أخرى، في كل إكراه يؤدي إلى مردود خاص على حساب مردود عام. وما الدعوة إلى نسبية الخير إلا إقرار بتعارض الارادات. فإذا غلبت إرادة على أخرى، غلب معيار خير على معيار خير آخر، وفي هذا الغلب اكراه.

وضمن لعبة غلبة المعايير تظهر النظريات والمبادىء الميتافيزيائية، لدعم معيار على آخر. وحين تتشكل المذاهب من هذه النظريات تبدأ عملية الاكراه بينها، إذا هي خلت من مسلمات يمكن أن يقر بها الجميع.

والبديل عن المسلمات البديهية، هي القناعات.

إن مشكلة القناعات الأساسية هي في إمكان تطرق الكثير من الأوهام إليها. وبقدر ما هناك أوهام ميتافيزيائية، هنالك أوهام علمية، إذا وصلت إلى حد القناعة الناتجة من تقديس كلمة علم في هذا العصر، تقديساً يشبه «تابوه» الشعوب البدائية. إذا وصلت إلى حد القناعة بأنها علمية وهي وهم، غدت من أخطر أنواع الاكراه على الأفراد والشعوب...

فما هي سبل الخلاص من هذا الاكراه؟!

إن ذاك التشابه بين العادات والغرائز، يجعل من تشكيل القناعات عملية ذات أهمية كبيرة في حياة الإنسان، لما تتمتع به القناعة من فعالية في تشكيل كل عادة.

ولكن مشكلة القناعات الأساسية هي في تطرق الكثير من الأوهام لها. فهناك بكل بساطة قناعات وهمية، وهي تتسم بالتناقض الفاضح مع المسلمات التي تقوم عليها العقائد التي نستمد منها هذه القناعات؟!

إلا أن أهمية الوهم تبرز في الفن، حيث يمكن للفنان أن يتناقض كما يشاء من أجل الجمال، وسحر الاقناع. والوهم خارج الفن يؤدي دوماً إلى الحيرة، التي تنتهي بفرض الضحالة على النشاط الفكري، إذا هي لم تعالج.

ومن الوهم يمتد الباطل، الذي يكره الإنسان على تشكيل العادات السيئة. وهذا هو أسوأ أنواع الاكراه الداخلي، وسببه ضعف القدرة على المقارنة بين اليقين الذاتي، واليقين المبني على مسلمات معروفة. إلا أن اليقين الذاتي يمكنه أن يصير يقيناً موضوعياً، إذا استطاع القيام على مسلمات تفسر أي ظاهرة غير مفسرة. دون تناقض مع المسلمات العلمية والفلسفية المعروفة.

وإن لم يستطع يصير واهماً يكره الآخرين على الأخذ بأوهامه بسلطته، العلمية أو شهرته الدينية أو الأخلاقية؟! خذ تفسير الأحلام عبر مدرسة التحليل النفسي: تجد أنها اكراه عالم اللاسببية واللازمان في الحلم، على الخضوع إلى عالم السببية والمكان والزمان في الصحو، ومن هذه المسلمة الاكراهية يبدو كل سخف تفسيرات «الليبدو». فالوهم إذاً يمتد إلى النظريات النفسية، التي ادعت أنها جاءت لتخلص منه، من منطلق استحالة وجود «رؤية» في عالم الحلم؟!

هل في الحلم مدركات تأتي من خارج الحالم - رغم ما بدا للباحثين من صلة للتأثيرات التي تفرض على الحالم وهو نائم وتتلقاها حواسه وبين موضوع الحلم؟! إذاً هل توجد مدركات لا احساسات تفد إلى الحالم من مكان ما؟!

ما لم يجب على هذا السؤال، تظل كل النظريات السيكولوجية بعيدة عن ترسيخ المسلمات، وبالتالي غير قادرة على تفسير الحلم؟! أما القول بعكس ذلك فيوقع بكل أوهام العلمنة، وبالتالي اكراه النظريات؟!

فلكي نحافظ على أهمية اختيارنا من فساد الوهم، يجب العمل على الحصول على دائرة أوسع من المسلّمات؟! ولكي نفعل ذلك لا بد من تقصي كيف أن لكل حضارة أطراً من المسلمات، التي تحاول فرضها على

الحضـارات الأخـرى، تحت ادعـاء النظريات العلمية الصالحة لكل زمان ومكان؟!

هل هناك سبل للخلاص من هذا الاكراه الميتافيزيائي؟!

لمحاولة الاجابة على هذا السؤال لا بد من بحث صلة الحضارات بالتاريخ! الذي يشكل السمة الأساسية لكل عصر.

ولما كان كل تاريخ يعتمد في منطقه على الجمل الاخبارية، فإن الوهم جزء من التاريخ الذي يشكل سمات مشتركة لأمة من الأمم، تعطي الدلالة على روح هذه الأمة. ولكل أمة روح طاغية ومميزة عن سواها. فالروح الطاغية في الحضارة الفرعونية للأمة المصرية كانت الرغبة في الخلود؟! ونظراً لصعوبة فهم هذا المطلب المعن في التجريد، شُخِص هذا المفهوم بالتماثيل الهائلة، و القبور الضخمة. وبصلته بالعدالة المطلقة بيوم الدينونة؟! لذلك اضطرت الحضارة الفرعونية إلى القول بالتوحيد المجرد، في إحدى فترات مخاضها الحضاري، بحثاً عن مسلمة يمكن الانطلاق منها لفهم امكان الخلود؟!

ومن هذا المنطق ولد ربيب الحضارة الفرعونية العاق، الفكر اليهودي. وشكل روح الأمة اليهودية، القابلة لأن ترفض وتقبل التوحيد في تعاقب تاريخي، بعدم عيان مسلماته وصعوبة فهمها المجرد؟!

الحضارة الفرعونية أكرهت الشعوب العبرية على مفاهيمها[١]، لعدم وجود مسلمات واضحة فيها، وهذا مثال على الإكراه الحضاري من التاريخ القديم.

وقد كرر هذا الأمر عندما فرضت الحضارات السورية القديمة، المفاهيم المسيحية الأولى على الغرب الأوروبي، فاكره الغرب هذه المفاهيم لفهمه الديني الوثني الخاص، الذي منه ظهرت الكثلكة.

---

(١) انظر جيمس برستد، فجر الضمير، مكتبة مصر، عام، ؟، ص ٢٩١ - ٣٢٦.

بينما ظلت النصرانيات الشرقية تقاوم الاكراه المسيحي عليها من الغرب، لطبيعة الخلاف الشديد بين المسيحية كما بدأت – وإن شئت النصرانية – وبين النسخة الغربية عنها.

وقد قاد نقص المسلمات، كلا الطرفين إلى الاستعانة بالفلسفة لدعم نظريته الخاصة، فنشأ اللاهوت. لكن الفلسفة لم تقف موقف الخادم الذليل لذيول الأمبراطورية المسيحية الغربية أو الشرقية. بل أفرزت من هذا الحوار مسلمات قادت إلى تشكيل العلوم، كعيان برهاني يرد على الاكراه الناقص المسلمات؟!

هذا الرفض الفلسفي للاكراه العقائدي، أدى أولاً إلى تعديل النسخة الغربية المسيحية حول مسلمات التوحيد عن طريق العرب وعلومهم الكلامية، وتبدى ذلك خاصة في ما سلم به «الاكويني» من هذه المسلمات؟!

وهكذا برز اللاهوت الثيولوجي الكاثوليكي الجديد، مكرهاً بالمفاهيم والمسلمات التوحيدية الاسلامية مستعيناً بالفلاسفة والمتكلمين المسلمين والاغريق القدامى.

إلا أن الفرق الجوهري بين روح الحضارات الأوروبية الفلسفية، وروح الفلسفة العربية المشرقية، وصل إلى طريقه المسدود في الحروب الصليبية ومحاكم التفتيش. حين حاولت الكنيسة استعمال القوة الفيزيقية لاكراه الشرق على آرائها. ولعل سطوع افساد أهلية الاختيار الفكري هذه، والاكراه السلطوي والاستبدادي هذا، دفع الفكر الغربي قبل غيره إلى العودة إلى جذوره الاغريقية في طلب العون من الفلاسفة، لا القديسين بعد أن ثبت ما ينفي عنهم هذه القداسة!!

حتى ليكاد كل رأي لاهوتي مفروض بالقوة، ينال جواباً عنه بالفلسفة حين تشتق علماً من أجل مثل هذا الجواب.

وفي الوقت الذي توقفت الكاثوليكية بعد لاهوت «الاكويني»، عن تشكيل أي علوم مسيحية، رديفة للدين، كانت الفلسفة تشكل علوماً.

وإزاء هذا المد الحضاري العلمي، تراجعت الكنيسة إلى حدود العاطفة الدينية التي يحتاجها كل الناس، فانفصلت بطبيعة الحال عن الدولة والمجتمع.

وخلا الجو للنظريات العلمية؟!

هذه النظريات الباحثة عن مسلماتها من التصورات الأوروبية الخاصة، لكل الوجود الإنساني. اكرهت باقي العالم على اعتبارها حقائق ومسلمات علمية، وخاصة في مجالي علم النفس، وعلم الاجتماع؟! حيث طغت النظريات واحدية التفسير فيهما، لاكراه الآخرين على مسلماتها الخاصة، التي ادعت فيها صفة العلمية من خلال واحدية التفسير.

وقد قادت واحدية التفسير هذه من خلال بيانها النظري المحكم بمسلماتها التي وضعتها - والقابلة للنقاش - والتي لم تَرْقَ إلى حيّز التسليم. قادت إلى نتائج مضحكة حين التطبيق من خلال انصاف الحقائق التي قالت بها. كالقول مثلاً: بأن الشعور المسيطر على كل رغبات الإنسان الدفينة، محكوم «باللبيدو». وبالتالي يحتاج كل مريض نفسي إلى إطلاق هذا «اللبيدو» المختزن؟! فأباحت تلك النظريات بصورة أو أخرى التحلل الجنسي! كعلاج لكل المشكلات النفسية، مستعملة نفس الأسلوب الكنسي بالاعتراف أمام سلطة المحلل النفسي. الذي يوجه مريضه بالايحاء إلى تبني كل تفسير لسلوكه وحتى أحلامه بالجنس - باللذة وما فوق مبدأها - أو بالرغبة بالعودة إلى الرحم بالموت؟!

إن المسلمة التي أكره علم النفس كل الأوساط الاكاديمية على تبنيها قائمة على أساس أن هناك **لاشعوراً** يحكم كل السلوك الإنساني؟! ثم راح علم النفس يوسع مجاله بخداع منهجي اسمه الايحاء، عبر وسائل الاعلام التجارية لترويج البضائع، أو غسل الدماغ بالايحاء أيضاً لترويج الأفكار والاتجاهات السياسية؟!

والواقع ان عوداً إلى فكر «كانت» الفلسفي الصلب حول مفهوم

«الحاسة الداخلية»"Inner Sense" التي تقابل الحواس الخارجية عند الإنسان يضع أيدينا على «نومن» الحياة النفسية عند كل الناس، شارحاً الفاعلية الباطنية بشكل قريب من الشرح المشرقي في الفلسفة المشرقية العربية لتجلي الباطن عبر السلوك الظاهر. مع ملاحظة أن الباطن لا يعني «النومن» ونحن لسنا بصدد هذا!!

إن القول باللاشعور هو كالقول باللاحدودية، لا يعني في نفيه هذا أي تأكيد مفيد. وهو قول سلبي لا يطلعنا على أي شيء يحدث؟! أما الحديث عن وجود «حاسة داخلية» تقابل الحواس الخارجية، كما فعل «كانت»، فهو ولوج في الطبيعة التي لا يحكمه أي زمان أو مكان لكل خافية نفسية، تجعل الإنسان يبدو خلافاً لما هو عليه حقاً، في كثير من سلوكه. إن «الحاسة الداخلية» هي التي تعمل على تشكيل «الأنا» الحقيقية للإنسان من خلال ما تحتفظ فيه من خبرة، تستقيها من الحواس الخارجية. وطبيعة هذه الخبرات انها لا ترتبط بزمان أو مكان تشكلها، ولكن بمدى رسوخها في الاحساس الداخلي وبالتالي تشكيلها للمهارات!!

وبسبب عدم ارتباط «الحاسة الداخلية» بالزمان أو بالمكان تعمل بما يشبه الحلم، بل إنّ الحلم إحدى تبدياتها حين تراخي الحواس الخارجية. وهي باستخدام الحواس الخارجية ترسخ وجود «الأنا» الإنسانية بمعزل عن هذه الحواس. فخطأ أي معلومة تأتي عن طريق الحواس الخارجية وادراكاتها الزمانية والمكانية، يؤدي إلى تركيب الأنا الإنسانية على أسس خاطئة.

مما يعني أن الجهل أساس كل مرض نفسي.

ولكون الحاسة الداخلية متعالية عن الزمان والمكان، فهي قابلة لأن تكره بالأفكار المغلوطة التي توردها الحواس والمدركات الخارجية. وعبر هذا الطريق اكرهنا علم النفس، على تبني التحلل الجنسي، تماماً كما اكره علم الاجتماع كل الأوساط الأكاديمية على تبني مسلمات الوجود الطبقي، التي لا تصلح إلا لتفسير بعض جوانب الحياة الاجتماعية الغربية.

وقد قاد هذا التعميم الفكر اليساري إلى نتائج خرقاء بالتطبيق، مثل خرق تطبيقات علم النفس الجنسية، حين دعا إلى دكتاتورية طبقات عاملة غير موجودة أصلاً في العالم الثالث!؟

هكذا وتحت ستار العلم مارست الحضارة الغربية إكراهات فكرية على شعوب العالم الثالث.

لذلك كانت مظاهر الخروج عن هذا الاكراه، تتجلى أحياناً برفض العلم، دون إعطاء أي بديل، أو بتقبله تقبل التابع الذي ينتظر أن يأتيه التصحيح من هناك، قبول اللاحق بحضارة لن يدركها.

ولرفض هذا الاكراه المعرفي الغربي، لا بد من العودة إلى ركيزة كل المعارف الإنسانية الأساسية، الفلسفة والمنطق. فلا سلطة فوق سلطة الرأي الفلسفي الملزم منطقياً، لفكر حر غير مكره. من أجل وضع البداهات والمسلمات، لا تزيين النظريات بعبارة «علم» وهي الأبعد ما تكون عنها؟!

لذلك لا يجوز القول بعلوم إنسانية غير مرتبطة بإلزامات حضارية معينة، حين نقلها إلى حضارات أخرى تغدو اكراهاً!؟ ولكي لا نكون في موقع النفي والرفض فقط، لا بد لنا من إقتراح البدائل التي تعدل صلف عمومية علوم الإنسان الغربية. ومن هذا المنطلق نرى:

إن المجتمعات الشرق أوسطية، في هذه المنطقة، أو حتى المهاجرة منها إلى الغرب، والتي يعتبرونها هناك مجتمعات أثنية "Ethnic" لا يمكن تفسير واقعها الاجتماعي إلا بالصراع العصبي، الذي قال به ابن خلدون، لا بالطبقية بأي حال من الأحوال.

وهذا المفهوم الخلدوني، هو خير معين على تفسير، كيفية التقدم الحضاري الشرقي وتخلفه أيضاً. على الشروحات والتوسيعات التي قام بها «ابن الأزرق»[٢] للفكر الخلدوني جديرة بالمتابعة الجدية من أجل علم اجتماع

(٢) أبي عبد الله ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، دار الحرية للطباعة، بغداد، عام ١٩٧٧ م.

مشرقي راسخ على بداهات عيانية، ومسلمات تفسيرية، واصلاحية إذا أمكن.

والواقع أن الكثير من المفكرين الغربيين أنفسهم شعروا بنقص التنظيرات الاجتماعية والنفسية لديهم، وعبروا عن ذلك بفكر فلسفي نقدي حر ومغاير. إلا أن النتائج التي خلصوا إليها، ظلت كالنتائج التي فرضها علم النفس وعلم الاجتماع ضحلة التطبيق، سلبية الحلول. كالقول «باللامنتمي» عند «كولن ولسون» الذي أدرك اكراهات العلوم الإنسانية الغربية، ولم ينتبه إلى ضحالة تطبيقاتها، فوقع بنفس المطب بشكل تشاؤمي، حاول أن يعممه على كثير ممن سبقوه بنعتهم «باللامنتمين». جاعلاً من هذا المصطلح اللامحدود الجديد شبيهاً بالمصطلحات التي سبقته باللاتحديد «كالليبدو» و«اللاشعور»، وديالكتيكية التاريخ بين السيد والعبد؟!

إن القضية ليست قضية مصادرات فكرية، بل مسلمات؟! وهي ليست قضية مصطلحات، بل قضية مكرهات اصطلاحية. إنها قضية رؤية ضرورية من جانب آخر لكل العلوم الإنسانية، حتى لا تنحرف المعرفة عن طريقها نحو الحقيقة باتجاه خدمة اكراه حضاري على آخر.

يكفي هذا المخلوق الذي يأتي إلى هذا الوجود ويذهب منه مكرهاً، حد جريته بين هذين الجبرين - الولادة في مكان وزمان معين ثم الموت كذلك - فإذا لم تقدم له الحضارة معيناً، لعلاج مكرهاته، فعليها على الأقل أن لا تكون هي الاكراه الثالث؟!

إن تنقيح الإرث الحضاري العلمي من الزيف، يعادل في أهميته تنقيح الارث الديني من التعصب، الذي ادعته النهضة الأوروبية. لذلك وجب البحث في ميتافيزيائية الاكراه الحديث.

إن البحث في كل ميتافيزيائية المكرهات المفروضة على العلوم الإنسانية الغربية المعاصرة، امر على جانب ضروري من الأهمية، وإن كان غير ممكن في هذا المقال وحده.

إلا أن الأمر المستعجل والهام، هنا هو ضرورة البحث في المكرهات التي فرضتها مدرسة التحليل النفسي على علم النفس الحديث، فأكرهت العيادات النفسية وروادها على حد سواء، على القول بوجود «اللاشعور» في الحياة الواعية والخافية الإنسانية، و إن هذا اللاشعور هو أساس كل سلوك إنساني.

وأكثر من ذلك صارت كلمة: لا شعوري ولا شعورك، جزءاً أساسياً من أحاديث المثقفين، حين يريد واحدهم أن يبرز سلوكاً، أو يعتذر عن خطأ.

ونظراً لأن أي فكر ميتافيزيائي جدي لم يحاول إعادة النظر بمسلمات اللاشعور، بعد أن حمت البانين على اللاشعور نظرياتهم شهرتهم من كل نقد. فظل هذا المصطلح من ركائز علم النفس التي لا يجوز وقد لا يخطر بالبال قول أي رأي ثان فيه؟!

كذلك كان للاهمال الفاضح من الأكاديمية الغربية لآراء «كانت» حول هذا الأمر حتى عام ١٩٨٦ باللغة الألمانية والروسية، وحتى عام ١٩٩٠ باللغة الانكليزية، أثره في تجنب الحديث الفلسفي الميتافيزيائي الجاد حول اللاشعور مرة أخرى بعد «فرويد».

إن دفاتر «كانت» عام ١٩٨٩ بترجمتها الانكليزية، تحت اسم دفاتر «بطرسبورغ»، أعاد التساؤل الميتافيزيائي الجاد – أو يجب أن يعيده – عما إذا كان كل واحد منا، يحمل في ذاته لا شعوراً هو المسؤول عن كل سلوكيات حياته؟؟!

وما هي طبيعة هذا اللاشعور؟!!

أم أن المسألة مسألة مصطلح اكره علم النفس الناس عل تبنيه، وهو لا يعني شيئاً؟!

ثم كيف أصبح هذا المصطلح – اللاشعور – في كل علم النفس الغربي أداة من أدوات السيطرة على الإنسان، لغسل دماغه إذا جاز التعبير أصلاً، عبر الايحاء الذي عربناه خطأ «بالتنويم المغناطيسي»، وليس هو

تنويماً ولا هو مغناطيسياً؟! حيث توسع في مجال علم النفس الصناعي والحربي، لاخضاع ذوق المجتمعات الاستهلاكية بكل مراوغات الايحاء وخدعه، التي كلما زاد التفنن بها، زادت القدرة على غسل الأدمغة، والتوجيه، إلى حد اقناع من لم يقتنع إلا بتدميره حربياً في العالم الثالث، بأنه يستأهل هذا التدمير؟!

وبعبارة أخرى: إن ما يمسنا من هذا الأمر، هو أن قناعتنا بوجود اللاشعور، سمح لكل فنون فرض الرأي الغربي علينا بسلطة علم النفس التي أفسدت اختيارنا، بفرض مسلمة اللاشعور هذه كحقيقة علمية لا يجوز الجدال فيها؟!

إن الاكراه على تبني نظرية اللاشعور في كل علم النفس الغربي، هو الأساس في جعل هذا العلم، أداة من أدوات السيطرة على الإنسان، هنا وهناك على حد سواء.

نعود إذاً لنسأل: هل هناك لا شعور؟!

اللاشعور هو: الحاسة الداخلية "Inner Sense" فقط.

إن مصطلح «اللاشعور» مثل مصطلح اللاوجود، مصطلح لا يحمل بذاته أي دلالة منطقية! بل هو مجرد عكس لفظي لواقعة معروفة. فالوجود معروف وعكسه النقائضي التجريدي غير معروف، ولأنه كذلك أي لأنه غير معروف، فضد الوجود بالتالي تجريد يمكن أن لا يكون إلا في السياق اللغوي فقط.

ومنذ أن قالت الفلسفة قبل السقراطية بضرورة عدم قول اللاوجود لأن هذا القول يجعله موجوداً: (إن الوجود موجود واللاوجود ليس موجوداً – أي لا يمكن أن يقال أو يعرف وإلا صار موجوداً – ولا مخرج من هذه الفكرة أبداً)[٣]. وكل التعبيرات عن اللاوجود في الفلسفة تحاول أن

(٣) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر، القاهرة، عام ١٩٦٦، ط٥، ص٣٠. وانظر أيضاً عادل العوا، التجربة الفلسفية، مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٤، ط٢، ص٣٨.

تصب على العدم كعكس اللاوجود، وليس في هذا أي يقين، والمأزق قائم بهذه المحاولات في كل فلسفات العدم؟!

ولعل نفس هذا الإشكال المضلل، حصل حين برز استخدام اللاشعور، كعكس للشعور داخل الخافية الشعورية. التي ليست هي في الواقع شيئاً أكثر من كونها حاسة داخلية، تقابل الحواس الخارجية التي تزود الإنسان بالشعور والأحاسيس.

وتاريخياً حين تشكلت مدرسة التحليل النفسي مع «فرويد»، وعلم النفس التحليلي مع «يونغ»، وعلم النفس الفردي مع «ادلر»، وبعد ذلك حين تشكل علم نفس الجشطلت، ظلت كل هذه المدارس والنظريات التي تدعي العملية رغم فشلها التطبيقي، إلا على بعض النماذج من الطبقات البورجوازية الغربية، وواحدية كل منها التفسيرية الهزلية بالجنس أو بالتعويض أو بكليهما معاً.

ظلت كل هذه النظريات التي شكلت مدارسها النفسية، قائمة على مسلمة كلها بها، إلا وهي أن هناك لاشعوراً في بنية الحياة النفسية لكل إنسان، يقابل حياته الشعورية ويتحكم بها. وعمم بعض هذه المدارس بصلف، وجود لا شعور جمعي أيضاً، في كل المجتمعات الإنسانية؟!

وأهملت كل هذه المدارس النفسية الغربية، النتائج الباهرة التي وضعها فكر «عمانوئيل كانت» حول «الحاسة الداخلية» التي تقابل الحواس الخارجية لدى كل إنسان، والتي هي وراء كل هذا التضليل والاكراه، بفرض اللاشعور على البنية النفسية لكل فرد. ولم تنشر دفاتر «كانت» المسروقة من الروس بعد الحرب العالمية الثانية إلى مكتبة «لينينغراد» أو «بطرسبورغ»، والمسماة باسم دفاتر «بطرسبورغ» قبل عام ١٩٨٦ في المجلة الفلسفية الروسية "Voprosy Filosofi" كما لم توضع لها ترجمة جدية ودراسات في اللغة الانكليزية قبل عام ١٩٨٩، في "I P Q"(٤).

---

(٤) "International Philosophical Quarterly, Vol XXIX, No3. Fordham University, New York, Brony, September, 1989.

وبذلك ظلت الأكاديمية الغربية منذ مطلع هذا القرن مكرهة على القول باللاشعور، مقابل الشعور عند كل إنسان، مدة تزيد عن مائة سنة؟! وظل علم النفس هناك مكرهاً في تطبيقاته، على استخدام المنهج الكنسي القروسطي في الايحاء وغسل الدماغ، مسخراً أرقى تقنيات الخداع للترويج للسلع والمبادىء عبر ذلك، مع خضوع مطلق لأسلوب الاعتراف الكنسي، عبر منهج التداعي؟! على آرائك العيادات النفسية؟!

إن «كانت» يرى أن السبب في أننا نبدو لأنفسنا، وللآخرين خلافاً لما نحن عليه في بعض الأحيان، يرجع إلى أن هناك حاسة داخلية "Inner Sense"لدينا، تعمل على الاحتفاظ بكل خبرات حواسنا الخارجية، وهي التي تشكل شعورنا العقلي فعبارة «أنا» ناتجة عن أثر تلقي الحواس وعكس – انعكاس – هذا التلقي على الحاسة الداخلية، التي تفسر المؤثرات عبر العقل وتحتفظ بها. فإذا فسر العقل عبر الحواس الخارجية الزمان والمكان، وتتابع الذات – الصيرورة – فيهما عبر الماضي والحاضر، فإن الاحساس الداخلي هو الذي يقول لي «أنا» عبر هذا التفسير.

ولما كانت تفسيرات الحواس الخارجية عبر العقل معدومة عند الحيوان، لعدم قدرته على إدراك تتابع الزمان والمكان، يمكن القول: إن الحيوان لا يعتمد إلا على هذه الحاسة الداخلية في تعيين أناه، لذلك تحتفظ هذه الحاسة الداخلية بتلك الصفة البدائية حين تبرز إلى حيز السلوك.

إن الحواس الخارجية حسب «كانت»، هي التي تحدد علاقتنا بالموجودات من خلال الزمان والمكان، وهما خارج احساسنا الداخلي، لذلك يمكن القول: إن الحاسة الداخلية منفصلة عن الزمان والمكان، وبهذا الانفصال تعمل بمعزل عنهما، حين تراخي الاحساس الخارجي في الحلم مثلاً. ونحن دون احساس خارجي نظل كالحالمين، ولكننا نظل؟! أي أن الحاسة الداخلية دليل على أن وجودنا، ليس بحاجة إلى زمان أو مكان إلا حين يتبدى بالعيش اليومي المعروف.

هذا التداخل بين الحس الخارجي والداخلي عند الإنسان، هو أساس وعيه الذي يفتقده الحيوان إلى حد ما. وعلى هذا الأساس يجب أن يدرس السلوك الإنساني بمعزل عن أوهام اللاشعور والليبيدو(٥).

وقد وضع «كانت» ٣١ ملاحظة حول هذه الحاسة الداخلية التي تقابل الحواس الخارجية في الصفحة الأولى من دفاتره. أعقبها ٣٢ ملاحظة عن كيفية تحكم الحاسة الداخلية بالذات في صفحاته التي تلت ذلك(٦).

وبعبارة أخرى: إنَّ القول باللاشعور هو كالقول باللاوجود، أو القول باللاحدود، أو بأي «لا» نافية غير معينة منطقياً ولغوياً. وبالتالي هو مجرد نفي ليس إلا، لا يوصل إلى أي دلالة عما ينفيه تتسم بماهية؟! فكلنا يعرف أننا نمتلك شعوراً!! أما القول: إن القوة الفعالة في هذا الشعور هي اللاشعور؟؟ فهوكالقول: بأن اللاشيء هو الذي يحكم الأشياء وهذا مغالطة وخلف (cycle)؟!

لكن بمجرد أن تقول أن هذا الشعور هو قدرة، تكون قد حددته بشكل، يحتاج إلى تحديد ما هي هذه القدرة مثلاً؟! وحسب السياق «الكانتي» يمكن القول أن الذي يشكل كل «أنا» بمعزل عن الزمان والمكان هو الحاسة الداخلية، فهي ليست لا شعوراً لأنها مشعورة في داخل كل واحد منا، ولكنها لا تخضع لسببية الزمان والمكان فهي متعالية.

الحاسة الداخلية حاسة متعالية على الزمان والمكان "Trenscendental" تشكل الأنا المتعالية عن الزمان والمكان. لا الأنا العليا الأخلاقية، بل العكس تماماً، لاتصال الأخلاق بالسببية التي لا علاقة للحاسة الداخلية بها!!

إن الهوية الإنسانية هي جماع الحواس الخارجية والداخلية، التي تزود العقل بكيان الفردية، عبر وعائه الدماغي الواعي الخاص.

(٥) Ibd. PP.253-261

(٦) Ibd. PP.253-257

هكذا يجب أن تدرس الحياة النفسية[٧] والسلوك الإنساني الناجم عنها بمعزل عن إكراه الفكر القروسطي الاعتقادي الذي يشد كل علم إلى مسلماته.

وإلا فإننا سنقع بالإكراه الاباحية الجنسية السخيفة التطبيق اكلينيكيا، وبضرورة اطلاق «الليبيدو» حتى لا نقع بالكبت؟! هذا الاكراه الذي مارسه علم النفس المعاصر على الأخلاق، بإباحة التحلل الجنسي هو من مكرهات العلوم الإنسانية التي فرضتها الحضارة الغربية المتمرّدة على الكنيسة علنياً، تماماً كما فرضت تحت اسم.

علم الاجتماع.

المفاهيم الطبقية في تصنيف المجتمعات الإنسانية كلها، والتي لا تصلح إلا لدراسة المجتمعات الغربية الصناعية. وقد قاد هذا التعميم بوجود الطبقات حتماً في كل المجتمعات الإنسانية، إلى مآس وأخطاء فهم لا تغتفر؟!!

فبعد أن برز علم النفس تحت دعاوى اللاشعور، التي أعطاها صفة العلمية كل أصناف التحلل الجنسي، برز علم الاجتماع تحت دعاوى الصراع الطبقي الفكر الشيوعي، فتكامل ظهور دين بلا اله، يريد أن يحكم العالم؟!

هكذا أكرهت العلوم الإنسانية لمفاهيم الفكر الغربي، وتحت ستار العلم مارست الحضارة الغربية كل سلبيات فكرها على الشعوب الأخرى. وهذا أمر لم يكن بعيداً عن شعور كثير من المفكرين الغربيين أنفسهم، والذين جمعهم «كولن ولسون» في كتابه «سقوط الحضارة» حيث يقول:

(٧) من كل جوانبها، وإعادة دراسة النفس بأخذ الحاسة الداخلية بعين الاعتبار، يفسر الكثير من الظواهر النفسية غير المفسرة، كالنسيان والذاكرة، فحين تحتفظ الحاسة الداخلية بالتجربة بمعزل عن الزمان والمكان تشكل الخبرة وتنسى الحدث الذي لا حاجة لهذه الحاسة به أصلاً فالحاسة الداخلية مستودع الخبرات، والخبرات الخاطئة التي تشكلها هنا بسبب التشويش المرضي، لا اللاشعور، أي بسبب ضرب من ضروب الجهل.

(ما يزال علم النفس قاصراً، كما أن كل ما سـاهم به علماء التحليل النفسي، لم يتح لنا أن نبحث أمر المتصوفين، بل إنّ علم النفس الحديث يميل إلى اعتبار المتصوفة يمثلون غصناً مجنوناً من أغصان الشجرة الإنسانية؟)(٨).

إن فهم الحاسة الداخلية عند «كانت» كبديل عن مفاهيم اللاشعور، يجعل الجهل لا «اللبيدو» سبباً لكل خلل نفسي، ويعيد للمفهوم الاغريقي القديم بكون الجهل سبباً لكل الرذائل، قيمته. فالمعتل بعلة نفسية كالفصام مـثلاً رجل اختـار من طرق التعـامل اليـومي المختلفـة مع الذات، عـدة شخصيات رسم بها حواسه الخارجية، مضللاً مخزن معرفته الذاتية بتبريرات ظن أنها أفضل وسائل التلاؤم مع الآخرين. إن الجهل بأن هناك مسالك مختلفة للتلاؤم مع الآخرين والواقع، يدفع بالفصامي إلى تضخيم هذه المسالك كشخصيات قائمة بذاتها؟! وليس المفصوم رجلاً تلبسته عدة أنفس كما يظن الفكر الغيبي، أو عدة شخصيات بشكل لا شعوري، كما يريد علم النفس أن نصدق.

إن التطبيق يظهر ضحالة النظريات النفسية، المبنية على اللاشعور حين المعالجة الاكلينيكية للمرضى.

تماماً كما أظهر التطبيق الخاطيء للماركسية، مدى البؤس الذي أوصلت إليه الشعوب التي أخذت بها. وخاصة شعوب العالم الثالث ذات البنى الاجتماعية العشائرية العصبية، التي لا تعرف الطبقات الاجتماعية؟!

هذا هو الاكراه الفكري الذي يمارسه الغرب على الفرد والجماعات، في كل العالم. والذي فرضته مناهجه الفكرية تحت تسمية العلم، على كل من يضطر أن يتابع ويفهم حضارة القرن العشرين. في ذاك البون الشاسع بين نجاح المناهج العلمية في المجال الفيزيقي، وفشلها الذريع في مجال العلوم الإنسانية.

---

(٨) كولن ولسون، سقوط الحضارة، ترجمة أنيس حسن، منشورات دار الآداب، بيروت عامل ١٩٨٢، ص ٢١٥

على أنه يجب أن لا يبدو هذا الكلام موجهاً ضد استخدام المناهج العلمية في الدراسات الإنسانية، بل إنه دعوة إلى استخدام ما ينطبق عليه منها صفة العلم.

لا الاكراه الحضاري تحت ستار كلمة علم. إلى الحد الذي لم يعد أحد ليجرؤ على الخروج عن هذا الاكراه إلا وصار عرضة لأمرين:

١ - رفض كل هذه المعارف دون التمكن منها، وعدم إعطاء بديل؟!

٢ - القبول بها قبول التابع المحتاج دوماً إلى التصحيح والفهم من هناك؟!

وضمن عنت وتعنت هذين الخيارين، فرض علينا نحن شعوب العالم الثالث تخلفاً لا يمكن تجاوزه، كجزء من اكراه فلسفي حضاري معاش.

- المصطلحات -

الاكراه: هو افساد الاختيار بقسر دون الاخلال بالأهلية، فهو ضغط على الارادة لتغيير قناعاتها، فهو يؤدي إلى الاقدام مع عدم الرضا لدفع ما هو أضر. وهو أمر يتم مباشرة بين شخصين أو أكثر. وغير مباشرة بين حضارة وأخرى. وفيه على كل حال الزام دون قناعة.

القسر: هو الاجبار، وقد استخدم هذا المصطلح بمعنى القسر الاجتماعي، في علم الاجتماع للدلالة على الضغط الذي يمارسه «الوجود الكلي» للناس على الأفراد، بشكل غير مباشر فيتبنوه دون اكراه، كما في الذوق العام، والأزياء، واللهجة المحلية كما حدد «أوغست كونت»... الخ.

أما في المنطق، فالاجبار ليس اكراهاً بل الزاماً لا مفر منه، للتصورات من جهة «الماصدق». ولذلك استخدم علم الالزام الرياضي - الجبر - في التعبير عن قواعد المنطق الصوري وقوانين الفكر "Laws of Thought" والغرض من هذا العلم - ترميز المنطق - عند «راسل وتطبيق طريقة الجبر الرياضي على العلاقات المنطقية التي لم يتناولها المنطق الصوري للالزام.

الارادة: هي نزوع «ايروس» نحو طلب شيء ما، وهذا النزوع قد يكون نفسياً ناتجاً عن حاجة أو أمل واع حسب سجية النازع. فهي القوة بالاتجاه نحو أمر أو شيء للنفس ميلاً إليه. وقد تكون هذه القوة موجهة بالحق أو بالباطل. ولا تكون مجموع إرادات أشخاص باطلة، إلا بالنسبة إلى مجموعة أخرى. وللارادة أنواع: كإرادة الاعتقاد عند وليم جيمس "The Will to Beleive" وإرادة الحياة عند «شوبنهور»، أو إرادة الموت عند فرويد، أو إرادة القوة عند نتشه. وضمن مثل هذه الإرادات تتشكل الإرادة العامة لمجتمع ما.

والإرادة تختلف عن الشهوة، اختلافها عن الرغبات الناتجة عن الدوافع الفطرية والمكتسبة، ولكن في الارادة شهوة وحاجة تحركها، قبل كل فعل يتأثر بنزوع «ايروس»؛ ولذلك اعتبر المتصوفة أن «المريد» يجب أن يكون نزاعاً نحو المطلق بصدق توجه كامل. والعادات تعبير عن الارادات، وهي بقوة الدوافع، لكن بطريقة مكتسبة، لذلك يعد الاكراه على ترك عادة كالاكراه على التخلي عن دافع.

الاجبار التكراري: هو تكرار غير واع أو بسبب العادة لفعل أو قول أو موقف، كالذي يضطر دون سبب منطقي إلى لمس أرنبة أنفه كل دقيقة، أو يردد جملة أو أغنية لا يستطيع منها فكاكاً، أو تتكرر أحلامه. وسبب هذا الاجبار هو تلقي الحاسة الداخلية عند الإنسان لمعلومة ناقصة تحتاج إلى إعادتها للتمكن منها، وإكمالها، فالذي يشعر بأنه يتداخل بكل صغيرة وكبيرة، وكان قد سمع بمصطلح يدخل أنفه في كل أمر. يتفقد هذا الأنف كلما شعر بإجبار التدخل هذا، وليس إشارة جنسية كما فسر «فرويد» بديلة عن تحسس العضو.

إن من حصلت معه فاجعة سريعة لم يقدر على الوقوف على كل تفاصيلها ليخزنها في إحساسه الداخلي، بسياق منطقي، يستعيد تلك الفاجعة بأحلام اليقظة والنوم تكراراً حتى يتمكن من تفاصيلها. وهذا نوع من الاجبار التكراري.

أما التمائم وتكرارها، فتعبر عن غموض في إدراك الحاسة الداخلية لمعنى المطلق.

المسلمات: هي الأمور الواجب قبولها دون برهان، لأن برهانها فيها عياناً ظاهراً أو متضمناً بشكل واضح، وهي نقاط انطلاق كل معرفة وعلم. وهي

بداهات تسمى مصادرات في العلوم.

الجنون: حلم اليقظة.

روح الأمة عند هيغل: في كل فلسفة مثالية، إذا لم يكن كل الفكر الفلسفي مثالياً حتى الذي يدعي المادية؟!

أقول: في كل فلسفة مثالية يعد مفهوم المادة أساس كل مادة، ولإيضاح ذلك يمكننا أن نسأل السؤال التالي: أين يصبح أي جسم مادي إذا اقتربنا بتقسيمه إلى اللانهاية؟! الا يعود فكرة؟!

وعند هيغل الأفكار المحضة هي أساس كل الوجود المادي، والفكرة حين تخرج عن ذاتها تصبح طبيعة مادية، وحين تنطوي على ذاتها بعد هذا الخروج تصبح روحاً شاعراً بذاته. لذلك يضع هيغل مذهبه في كتابه الشهير «المنطق» حيث يعتبر الأفكار المجردة، وفي فلسفة الطبيعة حيث تتحقق الأفكار في الكون. أما تحقق الأفكار عند الإنسان في نشاطه الفردي والاجتماعي فهو فلسفة الروح؟!

إن الأفكار الطبيعية والمنطقية، شرطان ضروريان لتحقيق الروح، التي تشكل في كل أمة تعبيرها الحضاري الخاص.

آتون: الاله الواحد عند الفراعنة، وهو ضد امون الاله الموزع بآلهة.

يهوة: رب الشعب اليهودي «شعب يهوة» لا رب كل الناس؟!

الآرامية: هي لغة السيد المسيح التي نقلت منها كل الأناجيل إلى اليونانية لغة الأمبراطورية الرومانية الشرقية في ذلك الوقت؟؟!

الفلسفة المشرقية: هي التسمية التي أعطاها ابن سينا، ثم ابن باجة وابن طفيل، للفلسفة العربية الاسلامية، وهي ليست الفلسفة الاشراقية الصوفية التي قال بها أمثال السهروردي شهاب الدين، ولا بالفلسفة الشرقية التي تنسب إلى الشرق الأقصى أحياناً.

الفلسفة المشرقية: إذاً مصطلح يجمع كلا من الفلسفة العربية والفلسفة الاسلامية ويشملهما.

اللاشعور: تعبير عن محدد، ذو صفة نفي، لمعلوم هو الشعور. لذلك يجب تصحيحه بالمفهوم الكانتي حول «الحاسة الداخلية»؟

Voprosy Filosofi

أول حولية علمية – فلسفية – تنشر نظرية «الحاسة الداخلية» عند كانت عام ١٩٨٦م، من دفاتر كانت المنقولة إلى بطرسبورغ من الروس.

الأثنية Ethnic

تعبير اجتماعي يعني الجماعات المنعزلة حضارياً عن الأغلبية، ولا يمكن تفسير أسباب هذه الأثنية برأينا إلا بنظرية العصبية عند ابن خلدون.

النومن: هو الشيء بذاته، الذي يجعل الجوهر على ما هو عليه، وحسب «كانت» لا يمكن قول أي شيء عنه، لأنه الحقيقة المطلقة التي لاتدرك إلا بالحدس العقلي.

و«كانت» هو الذي وضع هذا المصطلح الفلسفي للدلالة على الحقيقة التي تقف على تخوم الذوق وراء العقل، حدسياً.

ابن الأزرق: فيلسوف عربي اندلسي ولد «بمالقة» عام ١٤٢٧م بعد وفاة ابن خلدون بعشرين سنة، وهو من أسرة عملت في الفلسفة، وبعد رحيله عن الأندلس تولى القضاء بالقدس ومات عام ١٤٩١ حيث سقطت الأندلس بعد موته بأشهر. وقد استكمل نظرية ابن خلدون في العصبية، وله آراء هامة في كيفية تسييس هذه الظاهرة لتلافي الدور الثالث الذي قال به ابن خلدون حول العصبية.

اللامنتمي: مصطلح استعمله «برناردشو» الأديب الانكليزي – الايرلندي – المعروف للتدليل على عدم التورط واللاادرية، وبنى عليه «كولن ولسون» كل فلسفته، حيث بالغ في جمع نماذج من تاريخ الفلسفة والأدب، أعتبرهم «لامنتمون». وإذا كان لأعماله من أهمية، فهي في مدى احساس مفكر غربي بضرورة عدم تبني – عدم انتماء – للحضارة الغربية على علاتها. وقد حاولنا تقصي هذه العلات بالنسخة المطبقة علينا – المنسوخة – من الحضارة الغربية، فظهرت لنا مكرهاتها؟؟

النصارى: هم الصيغة الآرامية للمسيحية، كالنسطورية واليعاقبة والملكية والصابئة، وهم الأصل لكل مسيحية معروفة اليوم.

كيف حدث التطور؟

محمد فيض الله الحامدي

في بحث «حقيقة التطور في عالم الأحياء»[1] قدمنا البراهين المختلفة على حقيقة التطور في عالم الأحياء، وهذا البحث مخصص لمناقشة الآراء التي حاولت تعليل التطور، كجواب على تساؤل هام: كيف ولماذا حدث التطور؟

*- باحث من سورية، يهتم بالدراسات العلمية وعلم الأحياء، ينشر في الدوريات المحلية العربية.

وعندما نبحث في التطور، نتوغل بالضرورة الى أعماق الكون الفيزيائي وأعماق الحياة، ولهذا مَنْ لم يطلع على أساسيات علم الكيمياء وبنية الذرة وعلوم الحياة المختلفة كعلم الخلية وعلم الوراثة وعلم الجنين وغيرها، لايمكن أن يستوعب آلية التطور، وسوف نبتعد في هذا البحث عن الجوانب الخاصة في هذه العلوم، ونعتمد عليها بالقدر الذي يوضح الفكرة المطلوبة.

إن فكرة التطور ليست حديثة، فقد لاحظ الإنسان، أن كل مظاهر الطبيعة، يعتريها التبدل والتغير، ولايوجد شيء ثابت بشكل مطلق، ونجد في الأساطير، مايشير الى ظاهرة التبدل، ونشوء كائنات حية من كائنات أخرى، أو تحول الجماد الى كائنات حية، بتدخل إرادة قوى خارجية «الآلهة».

ومن مظاهر التبدل والتغير، اختفاء أشكال من الطبيعة، أي انقراضها، وظهور أشكال جديدة لم تكن موجودة سابقاً، أو ظهور صفات جديدة في الموجودات السابقة، واستمرارها عبر الزمن، وينسحب هذا الحديث على عالم الجماد وعالم الحياة.

والتطور: كمصطلح يطلق على مجموع التبدل والتغير في أشكال الموجودات، واختفاء أشكال سابقة، وظهور أشكال جديدة، ويميز العلماء بين مفهومين للتطور، الأول تطور لاعضوي، يلاحظ في كل الكون، في المجرات والنجوم، والمادة في كل مكان، فالبيئة من حولنا متبدلة متغيرة باستمرار.

والثاني: تطور عضوي، يلاحظ في عالمي الحيوان والنبات، ومحور هذا البحث هو التطور العضوي، ولكن لابد من التطرق الى التطور اللاعضوي، لإزالة كل التباس يمكن أن يكون مرجعه عدم فهم التطور اللاعضوي، فالحياة تعتمد اعتماداً كلياً على تطورات المادة العضوية.

كان الاعتقاد سابقاً أن الكون يتركب من أربعة عناصر هي: الماء والتراب والهواء والنار، ونجد في أساطير الشعوب، وفي الفلسفة اليونانية قبل الميلاد، آراءً أرجعت العناصر الأربعة الى عنصر واحد هو الأصل،

والعنصر الأول غالباً هو الماء وترسخت هذه الفكرة في المعتقدات اللاحقة، ومن الماء انبثقت العناصر الأخرى، فالتطورات اللاحقة جاءت بعد ظهور العناصر الأربعة، ولايهمنا أن نستعرض مضمون الأساطير حول خلق الكون والحياة في هذا البحث، مايهمنا أن نشير أن فكرة العناصر الأربعة دخلت في المعتقد الموسوي والمسيحي والإسلامي، فالكائنات الحية خلقت من الماء، والإنسان خلق من التراب والماء «الطين» وعندما نفخ الرب نسمة الحياة في انفه، بدأ يتنفس، بدخول الهواء الى جوفه أي تكوَّن من ثلاثة عناصر، وبها يعيش «الماء والتراب والهواء» ومن النار خلق الله الجان، ومن النور ومصدره النار، خلق الله الملائكة، والملائكة والجان مخلوقات لاتدركها أبصارنا لأنها من طبيعة غير طبيعتنا.

إضافة إلى مفهوم العناصر الأربعة، سادت فكرة الخلق المستقل للأنواع، فكل الكائنات الحية، خُلقت أنواعها دفعة واحدة، في يوم واحد، بقدرة الخالق وبعد ذلك حدث التناسل، وأن الجماد يمكن أن يعطي كائنات حية راقية، مباشرة. وليس لكاتب البحث إعتراض على تصورات القدماء عن الخلق والخليقة، لأنها كانت مبنية على ملاحظات غير علمية وغير دقيقة، وعلى مفاهيم خاطئة، فإذا ظهرت حقائق جديدة فلابد من وضع تصورات جديدة، وتصحيح المفاهيم.

وعلى سبيل المثال: تركيب التراب كيميائياً، بشكل أساسي، سيليكات الألمنيوم، وهي تشكل مادة الصلصال، مع وجود عناصر أخرى قليلة، وفي جسم الإنسان، مادة سيليكات الالمنيوم نادرة جداً. فكيف نوفق بين معطيات العلم والنصوص الدينية؟ إن التأويل وارد في كل النصوص الدينية، وفي جميع المجالات التي تناولتها الكتب المقدسة، والنصوص الدينية، أشارت الى الخلق في عمومياته، ولم تفصل، فلا يجوز رفض حقيقة علمية مؤكدة بنص قابل للتأويل.

وقد تبدو بعض النصوص غير قابلة للتأويل، وقطعية الدلالة، وعلى سبيل المثال ماورد في القرآن الكريم، عن معجزات المسيح عليه السلام، في خلق الحياة: «وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني، فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذني»[٢] «وإني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيراً»[٣].

يستدل مَنْ يعارض التطور، بهذين النصين، على صحة فكرة الخلق المستقل للأنواع وبشكل مباشر من الطين، وماورد في القرآن الكريم هو إخبار عن معجزات المسيح عليه السلام، والمعجزة حدث خارق للأنظمة والقوانين، فالمعجزة تؤكد التطور ولاتنفيه، فلو قال المسيح عليه السلام إني أحوّل لكم البقرة الى حمار، أو الأرنب الى طائر، لقالوا ذلك جائز، ففكرة المسخ والتحويل كانت واردة، ويؤمن بها عامة الناس، ولكن خلق الحي من الجماد مباشرة، لا يتم إلا بقدرة إلهية، وإذا كانت المعجزات تتم بقدرة الخالق، فهل تغيب قدرته عندما يتطور الكائن الحي من شكل لآخر، تطور الحشرات والأجنة في الفقاريات؟ مَنْ يؤمن بوجود خالق للكون، ويستوعب معطيات العلم الحديث، لايجد تعارضاً بين إيمانه ومعرفة سيرورة التطور في الكون والحياة، ولاأعتقد أن الخالق يمنع من البحث في آلائه لمعرفة عظمته، وآثار قدرته. واستشهدُ هنا بآيتين من القرآن الكريم لهما دلالتان عظيمتان:

«قل انظروا ماذا في السماوات والأرض وماتغني الآياتُ والنذرُ عن قوم لايؤمنون»[٤] «قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشيء النشأةَ الآخرة إنَّ الله على كل شيء قدير»[٥].

الأولى: تؤكد على النظر في السماوات والأرض، والمقصود بالنظر البحث والتأمل لا النظر العرضي، ولفظة و«ماذا» تعني البحث عن محتوى السماوات والأرض ومن يبحث في السماوات، سيكون عالماً فلكياً، ومن يبحث في الأرض سيكون عالماً جيولوجياً.

والثانية: تحث بدون لبس، للبحث في أصل الحياة، «كيف بدأ الخلق»، وكيف صيغة استفهامية تفيد البحث عن آلية العمل، فكيف بدأ

الخلق، يعني البحث عن الظروف والعوامل التي أدت الى ظهور الحياة، ومن يبحث في ذلك سيكون عالماً بيولوجياً أو كيميائياً، والعلماء الذين يبحثون في أسرار الحياة، وتطورها، هم سيجيبون على سؤال كيف بدأ الخلق؟ وبعد هذا التمهيد للبحث، من المفيد أن ننطلق من التطور اللاعضوي، وفق أحدث التصورات القائمة على معطيات العلوم المختلفة، والآن مع البدايات!.

خلق الكون:

الكون فضاء لانهائي بمقاييسنا، وفي هذا الفضاء تسبح مجرات هائلة، يقدر عددها بمائة مليار مجرة، وفي كل مجرة عدد من النجوم، يقدر بملياراتها، ففي مجرة درب التبانة مايقارب / ٤٠٠/ مليار نجمة، والشمس هي واحدة من هذه النجوم، تدور حولها الكواكب والمذنبات والكويكبات، وتدور الأقمار حول بعض الكواكب، وقد تكون للنجوم الأخرى كواكب وأقمار، وفي الكون سحب هائلة من الغبار والهيدروجين، وعلى الأرض نجد المادة والطاقة والمجالات، ونعرف أربعة أنواع من القوى، كقوة الجاذبية والقوة الكهرطيسية والقوة الشديدة والقوة الضعيفة، وهذه القوى تجعل النظام في الكون والحياة متماسكاً، بالشكل الذي نراه عليه. ونعرف من عناصر المادة (٩٢) عنصراً أساسياً كالهيدروجين والهليوم والكربون والاكسجين والآزوت والحديد والنحاس والرصاص واليورانيوم... الخ.. هذه العناصر يتركب منها كوكب الأرض، وتتركب منها أجسام الكائنات الحية، فكيف نشأت؟ ومتى؟ وكيف ظهرت القوى؟ والطاقة؟ إن التسلسل السببي للتطور يقودنا الى بدايات خلق الكون، الى الماضي البعيد.

لاحظ علماء الفلك أن المجرات تتباعد بسرعات مختلفة، فإذا رجعنا بالزمن الى الوراء فهذا يعني أن المجرات كانت أقرب الى بعضها من الآن، وقد حسب العلماء بطرق رياضية دقيقة، أن المجرات، أو مادة المجرات كانت مجتمعة في حيز واحد قبل (١٥) مليار سنة، فكيف ستكون حالة المادة في هذا الحيز؟

على ضوء مكتشفات علم الفلك، في مجال انضغاط المادة في أعماق النجوم، وارتفاع درجة حرارتها الى ملايين الدرجات، لايمكن تصور حالة الكون في ذلك الحيز بالمقارنة مع النجوم، وهذا لايمنع من تصور التطورات اللاحقة، فإذا كنا نجهل الآن كيف ظهرت الحياة، فإننا نعرف الكثير من فعاليات الحياة القائمة حالياً.

لقد تصور العالم الفلكي البلجيكي جورج لوميتر Lemaiter أن مادة الكون كانت قبل (١٥) مليار سنة مجتمعة في حيز صغير، سماه «ذرة البداية» ولانعرف ماهية المادة في هذه الذرة، ولأسباب لانعرفها حدث انفجار عظيم Big Bang في هذه الذرة، وبدأ منذ ذلك التاريخ انتظام الكون.

فهل فرضية لوميتر صحيحة؟

يقول العالم الفلكي المعاصر: كارل ساغان: «قبل عشرة أو عشرين مليار سنة حدث شيءٌ ما، وكان ذلك الحدث هو الانفجار الكبير the Big Bang الذي بدأ به كوننا، أما لماذا حدث هذا الانفجار، فذلك هو أعظم لغز يحيرنا، وأما أنه حدث فعلاً فهو أمرٌ واضحٌ بما فيه الكفاية، كانت كل المادة والطاقة الموجودتين حالياً في الكون مركزتين بكثافة عالية الى أبعد حد في نوع من بيضة كونية، تذكر بأساطير الخلق لدى الكثير من الحضارات وربما في نقطة رياضية لا أبعاد لها أبداً، ولم يكن ذلك في أن جميع المادة والطاقة كان قد ضغط في زاوية صغرى من العالم الراهن، بل إن العالم كله، والمادة والطاقة والفضاء الذي تملؤه كانت تحتل حجماً صغيراً جداً، ولم يكن هناك متسعٌ مكاني لكي تحدث فيه الأحداث، وفي ذلك الانفجار الكوني العملاق، بدأ الكون تمدداً لم يتوقف قط»[٦].

واضحٌ أننا نجهل تماماً ماذا كان في الوجود قبل الإنفجار الكبير، ويرى البعض أن الكون ينبض، بالتمدد والإنكماش، فبعد مدة تقدر بمليارات السنين، سترجع المجرات بفعل قوة التجاذب، ويعود الكون الى نقطة البداية، فينفجر من جديد، ونحن الآن في إحدى دورات التمدد له، أي

عمر الكون لانستطيع تحديده لأننا نجهل عدد نبضاته، وقد يظن البعض أن هذه الإفتراضات محض خيال، وهي كذلك لكنها خيالات مبنية على معطيات علمية فيزيائية، ونتائج الرصد الفلكية وستبقى مسألة نشوء الكون، مشكلة فلسفية ليس لها جواب شاف.

أما ماحدث بعد الانفجار الكبير، فقد وصفه العالم ستيفن واينبرغ Steven Weinberg في كتابه «الدقائق الثلاث الأولى من عمر الكون»[٧] وملخصه: عندما أصبحت درجة الحرارة «حرارة الكون» / ١٠٠ / مليار كالفن، كان الكون في حالة توازن حراري، أي كان التبادل بين الجسيمات الأولية والإشعاع بنفس المعدل، تتحول الجسيمات الى إشعاع، وتتجسد الأشعة في جسيمات، وبانخفاض درجة الحرارة، اختل التوازن الحراري، وبدأ تشكل الجسيمات الأولية، مثل الميزونات والكواركات وغيرها، وظهرت مفاعيل القوى الشديدة، فتشكلت البروتونات والنيترونات وفي الدرجة / ٣٠/ مليار كالفن كانت نسبة البروتونات المتشكلة ٦٢٪ مقابل ٣٨٪ من النيترونات، وفي الدرجة / ١٠/ مليارات كالفن، أصبحت نسبة البروتونات ٨٣٪ والنيترونات ١٧٪ وفي الدرجة / ١/ مليار كالفن، أصبحت نسبة البروتونات ٨٦٪ والنيترونات ١٤٪، وهذا يفسر نسبة الهيدروجين العالية في الكون. فالبروتون هو نواة ذرة الهيدروجين، وتشكلت الالكترونات من تجسد الطاقة الإشعاعية، وبظهور البروتونات والالكترونات، وبعد انخفاض درجة الحرارة الى حد مناسب بدأ فعل القوة الكهرطيسية، فدار حول كل بروتون موجب، الكترون سالب الشحنة، وتشكلت ذرة الهيدروجين، وتشكلت جزيئات غاز الهيدروجين فتجمعت في سحب هائلة، بلغ حجم كل سحابة مايكفي لتشكيل مجرة تضم مليارات النجوم في فترة لاحقة.

ومن لحظة الإنفجار الكبير حتى تشكل البروتونات والنيترونات والالكترونات، لم يمض من الزمن أكثر من ثلاثة دقائق، ولكن من بدىء

تشكل الهيدروجين وحتى تشكل النجوم واشتعالها، احتاج التطور الى مليارات السنين.

إن قوة الجاذبية التي ظهرت بتجمع الهيدروجين، أدت الى تشكل المجرات، ولعبت دورها في داخل كل مجرة، فشكلت النجوم، وعن هذه المرحلة، يتحدث العالم البير دوكروك Albert Ducrocq في كتابه «قصة المادة السيبرنية والكون» فيقول: «وجدت الجاذبية في المجرات التي أولدتها، مجالاً مناسباً لفعل جديد، فجمعت أكواماً هائلة من الهيدروجين، قامت قوته النووية بصنع النجوم، وهكذا ظهرت هذه المعامل التي صنعت فيها مادة الكون، وهذه النجوم يمكن أن تعمل خلال مليارات السنين، والأهم من ذلك هو أنها معيرة، مادامت سيرورة تكونها قد حددت لها كتلتها، وانضاف الى ذلك تنظيم حراري مدهش، مع ظهور المنابع الحارة، فغدت النجوم في السماء السوداء نيران جمر، وأخذت سطوحها الخارجية، تنشر الضياء والحرارة وهكذا دخلت المادة بفعل آليات طبيعية في عملية تركيب وبناء مدهشة وليس هذا سوى بداية لها، إن سيرورات أخرى ستظهر، وتولد تخليقات جديدة، وهكذا ينظم الكون تطوره تنظيماً كله حذق ودقة»(٨).

لقد بدأ تشكل النجوم من تجمع الهيدروجين فقط، فمن أين جاءت العناصر الأخرى التي يبلغ عددها / ٩٢/ عنصراً أساسياً؟

إن معطيات علم الكيمياء والفيزياء النووية، بينت أن العناصر المختلفة تشكلت في أعماق النجوم المستعرة، فالهيدروجين عندما يخضع لانضغاط كبير وحرارة كبيرة في حدود / ١٥/ مليون درجة، تندمج كل أربعة بروتونات «وهي نوى الهيدروجين» فتشكل نواة ذرة جديدة، وهي ذرة غاز الهليوم. وتتحرر طاقة هائلة من الحرارة والإشعاع ويتحول بروتونان الى نيترونين، أي قوام نواة الهليوم، بروتونان ونيترونان، يحدث هذا الإندماج على مراحل، لامجال لتفصيلها هنا، وهي معروفة، وقد تمكن الإنسان من تحقيق الاندماج النووي هذا في صنع القنابل الهيدروجينية.

ولما كانت نوى الهليوم أثقل من نوى الهيدروجين بأربعة مرات تقريباً، ستغوص إلى أعماق النجم باتجاه المركز، فتتعرض لضغط أكبر وحرارة أكثر، ويبدأ تفاعل نووي جديد، تندمج فيه نوى الهليوم على مراحل أيضاً، فتتشكل نوى ذرات أثقل، وهكذا تشكلت نوى الذرات، وكلما كانت كتلة النجم كبيرة، كان المجال لتشكل العناصر الأثقل أكبر، فقد حسب علماء الفيزياء الفلكية، أن النجم الذي كتلته تعادل عشرة أضعاف كتلة الشمس، يحرق الهيدروجين فيحوله الى هليوم، فتكون له نواة من الهليوم محاطة بالهيدروجين، ويحترق الهليوم فتتشكل عناصر أثقل، كالكربون والاكسجين والآزوت، فتُشكِّل نواة جديدة للنجم، وتحترق هذه العناصر فتشكل نوى عناصر أثقل كالكبريت والكالسيوم، وهكذا حتى يتشكل الحديد والنحاس والعناصر الثقيلة، ويصل النجم في تطوره الى مرحلة معينة ينكمش بفعل قوة الجاذبية الهائلة، بسبب تمركز العناصر الثقيلة في مركزه، فيتولد انضغاط كبير، ويعقبه انفجار كبير، فيسمى النجم في هذه الحالة بالمستعر، (نوفا) وهناك نجوم تنفجر بشكل أعظم وتسمى «سوبر نوفا» أي المستعر الأعظم، ولاتهمنا التسميات الفلكية، بمقدار مايهمنا أن نعرف مصدر العناصر التي تدخل في تركيب أجسام الكائنات الحية والطبيعية. فالحديد الذي يدخل في تركيب خضاب الدم «الهيموغلوبين» داخل كرياتنا الحمر، لولاه لما استطعنا التنفس بهذا الشكل، هذا الحديد تشكل في أعماق نجوم مستعرة قبل أكثر من ستة مليارات من السنوات ولفظته تلك النجوم على شكل سحب من الغبار، وقدِّر له أن يتجمع فيدخل في تركيب جرم فلكي هو الأرض، ومنها دخل في أجسامنا. وسنعترف بعجزنا عن معرفة طريقة تشكل الكواكب وانتظامها حول الشمس، والفرضيات الكثيرة التي حاولت تفسير ذلك، أجابت على جوانب من خصائص المجموعة الشمسية، ولكن الحقيقة الكاملة لم يبلغها أحد، ولايؤثر عدم المعرفة الكاملة بآلية تشكل الكواكب على مفهوم التطور، وإن كان حلقة مفقودة في سلسلة الأسباب التي ساهمت في التطور اللاعضوي لمادة الكون.

إن العناصر الكيميائية المعروفة، مرتبة بشكل مدهش، من حيث بنيتها، ففي نواة الهيدروجين بروتون واحد، وفي نواة الهليوم بروتونان، وفي نواة الليثيوم ثلاثة بروتونات، وفي نواة البيريليوم أربعة بروتونات، وفي نواة البور خمسة بروتونات، وفي نواة الكربون ستة بروتونات وفي نواة الآزوت سبعة بروتونات وفي نواة الاكسجين ثمانية بروتونات. . . وهكذا كلما أضفنا بروتوناً الى ذرة نشأ عنصر جديد حتى نصل الى العنصر (٩٢) وهو اليورانيوم، والى جانب البروتونات في نوى العناصر، توجد نيترونات ليس لها شحنة كهربائية، تزيد ثقل الذرة في العنصر ولكن لاتحدد خواصه الكيميائية، وقد تكون بعدد البروتونات أو أكثر منها، ويعرف دارسو الكيمياء أن العناصر الكيميائية مختلفة في نشاطها، فمنها نشط في التفاعل كالاكسجين والهيدروجين والكربون ومنها خامل كالهليوم والنيون، والأسباب تعود الى بنية الذرة وتركيبها الالكتروني.

وأكثر العناصر وفرة في أجسام الكائنات الحية هي الهيدروجين والكربون والاكسجين والآزوت، ونلاحظ أن الكربون والآزوت والاكسجين، تضم كل منها (٦ , ٧ , ٨) بروتونات على الترتيب، فهي عناصر خفيفة نسبياً، وذرة الكربون لها قدرة على تشكيل مركبات كيميائية لاحدود لها، ولعل هذه الخاصية أهلتها لتكون العنصر الأساسي في كل المركبات العضوية التي تعتمد عليها الحياة.

لقد سار تطور الكون والمادة باتجاه تشكيل تجمعات من العناصر، أعطت كل حالات المادة ونماذجها في الطبيعة، وانتهى التطور في بعض التجمعات عند تشكيل مركبات عضوية كالتي تصنعها الخلايا الحية الآن. وكان ذلك إيذاناً ببدء مرحلة جديدة من تطور المادة، وهي الإنتقال من المادة غير الحية الى المادة الحية، وبعبارة أدق الانتقال من حالة التفاعل الكيميائي الخاضع للصدفة وقوانين التفاعل العمياء، الى حالة التفاعل الموجه والهادف لتحقيق غرض محدد، كيف حدث ذلك؟ ومتى؟

وعلينا أن نعترف مرةً أخرى، بعدم معرفتنا، لما حصل بالضبط، فأدى الى ظهور أول كائن حي، أو مركب حي، إننا نقف دائماً عند البدايات، ولكن كل الدلائل تشير أن ظهور الحياة على الأرض لم يكن ظهوراً مفاجئاً، وقد جاء تتويجاً لسلسلة من التطورات على امتداد مليارين من السنوات بعد تشكل الأرض.

فكيف ظهرت الحياة على الأرض؟

إن الحياة قائمة كما نلاحظها في الخلايا الحية، بتوفر أساسين: الأول: وجود مركبات عضوية وغير عضوية، كالماء والأملاح المعدنية، والسكاكر والدهون والبروتينات والأحماض النووية، والثاني: نظامٌ دقيق من العلاقات بين هذه المركبات في إطار هيكل متقن الصنع ومرن قابل للتكيف مع الظروف المحيطة به، فإذااختل الأساس الثاني يحصل الموت رغم أن الأساس الأول موجود في الجسم.

والنظام في الحياة، يشكل المركبات العضوية السابقة، ليستمر، أي يوجدُ الأرضية المادية لاستمراره، وهنا نتساءل: هل وجد الأساس الأول للحياة قبلاً أم وجد الأساس الثاني أولاً؟

إن المنطق العلمي يفترض أن يوجد الأساس المادي أولاً، ويتبعه النظام، وعلماء الحياة جادون في البحث عن أصل الحياة وسر الحياة، وتمكنوا من صنع الأساس الأول للحياة في المخابر أو بعض منه، من مركبات لاعضوية، لكنهم لم يتمكنوا إلى الآن من تخليق نظام الحياة، ومن المفيد هنا أن نشير بإيجاز الى تجربة العالم الأمريكي ميلر عام ١٩٥٣ التي حاول فيها خلق الحياة في المخبر.

من المعروف أن الاكسجين الحر الموجود في جو الأرض حالياً، ناتج من عملية التركيب الضوئي التي تقوم بها النباتات الخضر والأشنيات في البحار، فإذا توقفت هذه العملية يتحد الاكسجين مع عناصر التربة، ويزول من الجو تماماً بشكل حُرٌ في مائة عام، وهذا يعني أن جو الأرض قبل ظهور

الحياة كان خالياً من الاكسجين الحر، وكانت الغازات المشكلة له هي الآزوت والهيدروجين والميتان والنشادر وبخار الماء وثاني أكسيد الكربون والسيان.
وقد وضع العالم السوفيتي أوبارين في عام ١٩٢٩ فرضية عن نشوء الحياة، مضمونها، أن تلك الغازات التي ذكرناها في جو الأرض البدائي خضعت لتفاعلات مختلفة بتأثير البرق «الشرارة الكهربائية» والأشعة فوق البنفسجية، دام هذا الجو المشحون فترة طويلة من الزمن، فتشكلت في بحار الأرض الأولى مركبات عضوية كالأحماض الآمينية، والكحولات والألدهيدات والكيتونات وفي مرحلة تالية ظهرت الحياة، من تفاعل هذه المركبات العضوية وتجمعها، ولا مجال لعرض مفصل لنظريته. وأراد العالم الأمريكي ميلر في عام ١٩٥٣ أن يتأكد من صحة فرضية أوبارين، فمزج تلك الغازات في دورق زجاجي، وعرض المزيج لشرارات كهربائية كالبرق، وبعد عدة أيام لاحظ ميلر تشكل قطرات من سائل أحمر اللون، تجمعت في أسفل الدورق، فقام بتحليلها لمعرفة محتواها، فوجد أحماضاً آمينية، وتمكن في عام ١٩٥٩ من انتاج تسعة أحماض آمينية والأحماض الآمينية هي لبنات أساسية في البروتينات.

ونعرف اليوم أن تخليق البروتينات يتم في الخلايا باشراف وتوجيه حمض نووي يُرمز له اختصاراً بـ(DNA) يوجد في نواة الخلية، وفي المصورات الحيوية «الميتوكوندريا» ويساعدة حمض آخر يُرمز له بـ(RNA)، ولـ(DNA) تركيب عجيب، يتألف من شريطين متقابلين، وكل شريط يتكون من وحدات تدعى نكلوتيدات، ولها أربعة أنواع، نكليوتيد الادنين ونيكليوتيد التيمين، نكليوتيد الغوانين ونكليوتيد السيتوزين، تتكرر النكليوتيدات على طول الشريط بكل الاحتمالات الممكنة، وعندما يتقابل الشريطان، لايكون الارتباط كيفياً، فنكليوتيد الأدنين يتقابل مع نكليوتيد التيمين دائماً، ويتقابل نكليوتيد الغوانين مع نكليوتيد السيتوزين، إلا إذا حدث حدث طارىء، كوجود حرارة أو أشعة فوق بنفسجية، تغير طاقة

الإرتباط، عندها يمكن أن يتقابل الأدنين مع السيتوزين مؤقتاً و الغوانين مع التيمين، إن ترتيب النكليوتيدات في الـ DNA يشكل المورثات التي تحدد شكل ووظائف الجسم فيما بعد، عند نمو الجنين، واكتماله. ويصنع الـ DAN شريطاً واحداً من الـ RNA نكليوتيداته هي الآدنين والغوانين والسيتوزين واليوراسيل بدلاً من التيمين، والفروقات بين الاثنين لاتهمنا هنا، يعرفها كل من يدرس علوم الحياة أو الوراثة أو الخلية.

مايهمنا هو: هل ظهرت النكليوتيدات في بحار الأرض الأولى كما ظهرت الأحماض الآمينية من تأثير البرق والأشعة فوق البنفسجية؟

لقد تمكن العلماء من تخليق الأسس الآزوتية كالآدنين والتيمين والغوانين والسيتوزين واليوراسيل، وبارتباطها مع السكاكر الخماسية والفوسفات تشكل نكليوتيدات. وتفيد بعض الأنباء، أن العلماء توصلوا الى تخليق أجزاء من الـ RNA، ولا يشمل هذا الحديث، التجارب على الأحماض النووية المستخرجة من خلايا مختلفة، فالتخليق المخبري كان انطلاقاً من المركبات غير العضوية، كالغازات المشكلة لجو الأرض البدائي.

فهل ظهرت البروتينات أولاً أم الأحماض النووية؟

إن أبسط أشكال الحياة متمثلة في جزيئات من الـ RNA تشكل الجزء الفعال في فيروسات نباتية وحيوانية «تتطفل على النباتات والحيوانات»، ويعتقد العلماء أن الحياة ظهرت بظهور جزئيات الـ RNA وهذه الجزئيات، لها دور كبير في تشكيل البروتينات، بوجود محفزات كيميائية، فإذا صح أنَّ جزئيات الـ RNA وجدت قبل البروتينات، فإن جزئيات الـ RNA وبوجود الأحماض الآمينية ومواد حفازة كنوع من الطين، يمكن أن تشكل سلاسل من الببتيدات وهي أجزاء من البروتينات وفي نفس الوقت أخذت جزيئات الـ RNA تنسخ نفسها كما تفعل الفيروسات حالياً ولكن بشكل بدائي ومبسط. أي ظهرت وظيفة التكاثر وهذه سمة أساسية من سمات الحياة.

إن الجواب على سؤال: كيف انبثقت الحياة من الجماد؟ لم يتحدد تماماً ولكن بالتأكيد لم يكن ظهور الحياة فجائياً، فالحياة بدأت بسيطة في التركيب العضوي وتعقدت بمرور الزمن، ومن الحمض RNA الى بنية الفيروسات، هوة كبيرة وحلقات مفقودة لم تكتشف الى الآن، ومن بنية الفيروس الى الخلية الأولى حلقات مفقودة لم تكتشف بعد، أي كيف حصل التفاهم بين الأحماض والبروتينات لتركيب خلية لها نواة وغلاف وفيها عضيات كالجسيمات الصانعة والمصورات الحيوية وغيرها؟!.

لقد عرفنا كثيراً من أسرار الحياة في الخلية، وأكثر من ذلك تمكن الإنسان من التحكم في مورثات الخلية، واحداث طفرات وتغيير صفات، ولكن كيف حصل ذلك في البدء؟ لا علم لنا بذلك الآن على أقل تقدير.

وأكرر أننا نقف دائماً عند البدايات، ولكن المراحل التالية يمكن معرفتها وكشف غوامضها، فبعد ظهور الخلية الحية، لاشك أن أشكالاً كثيرة من الخلايا ظهرت في بيئات مختلفة، تطور بعضها باتجاه الإستفادة من طاقة الضوء وقدِّر لها أن تكون نباتات، وتطور بعضها باتجاه الاستفادة من الطاقة الجاهزة بتفكيك المركبات العضوية، وقدِّر لها أن تكون حيوانات.

إن الخلايا الأولى لم تكن محددة الجنس، كانت تتكاثر بالانقسام المباشر، وحصل في مكان ولأسباب لانعرفها، ارتباط خليتين، واندماج مورثاتهما، فانفصلا ثانية بنشاط أكبر، وفي مرحلة تالية بقيت بعض الخلايا المنقسمة مترابطة مع بعضها فشكلت كائنات حية كثيرة الخلايا، وحتى الآن في عالم النبات والحيوان نماذج من الأحياء تذكرنا بالنماذج الأولى المحتملة.

يقدِّر علماء الحياة والتطور أن الزمن الذي استغرقه تطور المادة العضوية من ظهور الحياة بشكل مركب بسيط RNA وحتى ظهور الأحياء التي لها هياكل صلبة يقارب (٥ر٢) مليار سنة ومن ظهور الأحياء ذات الهيكل الصلب وحتى الآن انقضى مايقارب نصف مليون سنة، وخلالها حدث التطور الكبير، كيف؟

نظرية لامارك: Lamark

سبقت رأي العالم الفرنسي جان باتيست لامارك «١٧٤٤ - ١٨٢٩» آراء قديمة عن التطور، لكنها لم تكن واسعة الانتشار، بسبب الهيمنة الدينية، كما أنها كانت آراء نظرية لم تستند على شواهد علمية دقيقة.

وسادت فكرة الخلق المستقل للأنواع بين كافة الناس، وآمن بها بعض علماء الطبيعة أيضاً، منهم العالم الفرنسي جورج كوفييهCuvier «١٧٦٩ - ١٨٣٢»، فقد اعتقد أنَّ الأنواع المنقرضة أبادتها كوارث طبيعية كالزلازل والطوفانات، وكانت تظهر أنواع جديدة بشكل مستقل عن السابقة، والعالم الفرنسي بوفون Buffon «١٧٠٧ - ١٧٨٨» رفض فكرة الخلق المستقل للأحياء والأنواع، ففي كتابه «التاريخ الطبيعي» وفي الفصل المُعَنْون «في توالد الحيوانات» كان يتساءل:

«ألا يحتمل أن تكون عدة حيوانات منحدرة من نوع واحد». وقد كتب فيما بعد:

«إن شكل الأنواع ليس ثابتاً، بل قد يتحول، وحتى يتبدل كلياً، حسب المحيط الذي تعيش فيه، فالأنواع الأقل كمالاً، والأكثر ضعفاً أو ثقلاً، والأقل نشاطاً أو سلاحاً انقرضت أو ستنقرض»(٩).

وكان لامارك على علاقة مع بوفون، فتأثر بآرائه، ولكنه علل التطور بشكل مغاير لآراء بوفون التي لم تكن ذات قيمة علمية.

قدَّم لامارك نظرية عامة في التطور العضوي في كتابه «فلسفة علم الحيوان» الصادر عام ١٨٠٩، وعُرِفت آراؤه باللاماركية. وتتلخص نظريته في بندين أساسيين:

أولاً: التكيف مع البيئة يكسب الكائن الحي صفات جديدة.

ثانياً: وراثة الصفات المكتسبة. وانتقالها من جيل الى جيل.

كل كائن حي يمتلك قدرة على التكيف مع ظروف البيئة، فإذا طرأ تغير في ظروف البيئة، يضطر الكائن الحي الى استعمال بعض الأعضاء في

جسمه أكثر من الأخرى، لوجود ميل مسبق للتكيف، والعضو الذي يستعمل ينمو والذي يهمل يضمر، وهذا يؤدي الى اكتساب صفات جديدة، والصفات الجديدة تنتقل الى الأجيال التالية بالوراثة عن طريق التناسل.

والمثل الشهير الذي ضربه لامارك عن التكيف هو تعليل طول رقبة الزرافة، فأسلاف الزرافة كانت قصيرة الأعناق فكيف استطالت أعناق الزرافات الحالية؟

يعلل لامارك ذلك بنظريته على النحو التالي: قل العشب في الأرض لسبب ما، فاضطرت الزرافة الى تناول أوراق الأشجار، فكانت تمد أعناقها لتناول الأوراق العالية، فاستطالت فقرات الرقبة وعضلاتها لوجود ميل للتكيف فيها، وتم توريث هذه الصفة للجيل التالي، وهكذا كان كل جيل يورث صفة طول العنق أكثر فأكثر حتى أصبحت بالوضع الحالي.

وإذا عممنا هذه النظرية على سائر الأحياء، فإن الأطراف الأمامية لبعض الحيوانات تحولت الى أجنحة نتيجة سحبا لأنها للطيران في الهواء، وفقدت الثعابين أطرافها لأنها اعتادت الزحف على بطنها، في أماكن كثيرة العشب، وفقد الخلد عينيه، لأنه يعيش تحت الأرض، واستطالت سيقان الطيور الخائفة لأنها كانت ترفع جسمها عن الماء والأمثلة كثيرة جداً.

إن تكيف الكائن الحي مع ظروف البيئة ظاهرة صحيحة، وظهور صفات شكلية جديدة أو سلوكية في الفرد صحيحة أيضاً، ولكن الصفات الفردية المكتسبة لاتنتقل بالوراثة وقد أثبتت تجارب لاحقة أن الصفات الجسمية المكتسبة لاتنتقل من الأسلاف الى الأخلاف، وفيما بعد ميز العالم أوغست فايزمن Weismann «١٨٣٤ ـ ١٩١٤» لأول مرة بين نمطين من الخلايا في الكائن الحي، خلايا جسمية Somatic Cells وخلايا منشئة Germ Cells، فإذا طرأ تغير على الخلايا الجسمية، لاتنقله الى الجيل التالي لأنها فانية، أما إذا طرأ تغير على الخلايا المنشئة، فسوف تنقله الى الجيل التالي لأنها خالدة بالتوارث. والاستعمال والإهمال يغير صفات الخلايا الجسمية فهي لاتنتقل بالوراثة.

والملاحظات التي وجهت الى نظرية لامارك كثيرة، أبرزها: أن النظرية لم تستطع تعليل ظهور الأعضاء ابتداءً، فالعضو غير الموجود، كيف يظهر بالاستعمال؟

لقد فشلت اللاماركية في تعليل التطور، لكنها أثارت قضية حساسة تتعلق بخلق الأحياء، وربطت التحول والتغير بظروف البيئة، فيبدأ التغير أولاً في ظروف البيئة ويتبعه التغير في صفات الكائن الحي، وهذه الفكرة تنسف نظرية الخلق المستقل للأنواع، وإذا كانت نظرية لامارك اليوم لها قيمة تاريخية فإنها كانت آراء جريئة في حينها، وعندما نعطيها قليلاً من الإهتمام في مناهجنا الدراسية وأبحاثنا العلمية عن التطور، فإننا نعترف بدور العالم لامارك في نشر فكرة التطور، ونصحح مفاهيم بعض الناس المعارضين لفكرة التطور بالتفسير اللاماركي له.

وننوه أن بعض الصدف قد تُحدث تغيرات في الخلايا الجسمية والمنشئة معاً بشكل متوافق، فتظهر الصفة الجديدة، وتنتقل بالوراثة، فيبدو ظاهراً انتقال الصفات المكتسبة، ولكن القاعدة الغالبة وبشكل عام في العالم الحيواني لايمكن توريث الصفات الجسمية المكتسبة نتيجة تكيف الفرد مع البيئة.

نظرية داروين:

لاندرك أهمية النظرية إلا بمقارنتها مع الآراء التي سبقتها، بخصوص ظهور الأنواع لقد جاء في التوراة أن الله خلق النباتات في يوم واحد، دفعة واحدة، وخلق الحيوانات في يوم آخر، وبدفعة واحدة أيضاً، ومن خلق الكون الى خلق الإنسان، استغرق الزمن ستة أيام.

وجاءت اكتشافات علم الجيولوجيا، والمستحاثات، فأكدت أن الأحياء لم تظهر دفعة واحدة، والأحياء الأحدث أكثر رقياً في تركيبها التشريحي من القديمة وأكثر تنوعاً، فظهرت تعليلات مختلفة، ومنها ماطرحه كوفييه، عن الكوارث ودورها في إبادة بعض الأنواع، وظهور أنواع جديدة بالخلق المستقل، ولم يهتد الى فكرة تحول الأنواع وقدّم لامارك

نظريته في التحول، قبل داروين بنصف قرن، وكان داروين على علم بها ولذلك تجنب الملاحظات التي وجهت لنظرية لامارك، فعلل التطور بأسس جديدة ودحض بذلك فكرة الخلق المستقل للأنواع من جهة، وفكرة الخلق على دفعات التي قال بها كوفييه من جهة ثانية، وقد جاءت نظريته منسجمة مع معطيات العلوم في ذلك الوقت، ومازالت تحتفظ بمكانتها العلمية في علم الحياة، كما سنرى عند الحديث عن النظرية التركيبية في التطور.

صاغ تشارلز داروين «١٨٠٩ - ١٨٨٢» آراءه في التطورفي كتابه أصل الأنواع الذي صدر في عام ١٨٥٩، وهو سفر ضخم، ناقش فيه جوانب كثيرة تتعلق بتطور الأحياء جمع أدلته من آراء الذين سبقوه، وعاصروه، ومن ملاحظاته المباشرة، خلال رحلته حول العالم على ظهر السفينة «بيغل»، وقد دامت رحلته مايقارب ست سنوات دار فيها حول افريقيا واستراليا وأمريكا الجنوبية، ومن خلال مطالعتي لكتاب أصل الأنواع تبين لي أن كل من يوجه النقد لآراء داروين، لم يطلع على هذا الكتاب، ونقده بعيد عن الموضوعية، بغض النظر عن الثغرات الموجودة في النظرية، وهي ثغرات لاتعيب فكرة التطور، لأن المعارف العلمية في ذلك الوقت لم تكن كما نعرف اليوم. لقد اعترف داروين بوجود أسباب للتطور لم يدركها جميعاً فيقول: «إن السنن التي تسوق الى التحول كثيرة، لم ندرك منها إلا النذر اليسير، إدراكاً حشوه اللبس والإبهام، وإني لآت فيما بعد على طرف موجز فيها، وساقصر البحث على تسمية «التحول المتبادل» في تغاير الأعضاء»(١٠).

تقوم نظرية داروين في تفسير التطور العضوي على أربعة أسس هي:

أولاً: التغاير في أفراد النوع الواحد حقيقة مؤكدة.

ثانياً: التزايد العددي للأحياء يتم بنسبة هندسية. «بالتكاثر».

ثالثاً: الصراع من أجل البقاء يحقق الانتخاب الطبيعي.

رابعاً: البقاء للأقوى والأصلح يحقق الإرتقاء.

والفكرة الأساسية في نظرية داروين هي : حدوث التطور بفعل الصراع من أجل البقاء . لاحظ داروين كما نلاحظ اليوم، أن الأفراد الجديدة في النوع الواحد، التي تأتي بالتكاثر تبدي بعض الصفات الشكلية، تختلف عن صفات الآباء، فهناك تغاير واختلاف في أفراد النوع الواحد، ولم يدرك داروين الأسباب الحقيقية لهذا التغاير، لأن علم الوراثة في ذلك الوقت لم يكن متطوراً، ولم تعرف قوانين ماندل الوراثية ولا الطفرات إلا بعد وفاة داروين، لكن أشار داروين الى دور الوراثة في هذه التغايرات حيث يقول : «إن السنن التي تخضع الوراثة لمؤثراتها مبهمة لدينا غالباً، ولايتسنى لأحد أن يستجلي مغمض ذلك السر، الذي تورث به الصفات، الخاصة بالأفراد في النوع الواحد والأنواع المختلفة في حين، ولاتظهر موروثة في حين آخر، أو لماذا يرث الطفل شيئاً من صفات جده أو جدته أو بعض أسلافه السابقين، أو لماذا تورث الصفة الخاصة فتنتقل من الذكر الى الانثى الى أعقابهما على السواء، أو الى جنس واحد منهما دون جنس»[١١].

إن عدم معرفة داروين بسنن التوريث «قوانين الوراثة» لايقلل من أهمية الفكرة التي طرحها، واستند اليها في تعليل التطور، فالتغاير في الأفراد حقيقة مؤكدة حتى في التوائم الحقيقية الناتجة من بيضة واحدة .

وقد لاحظ داروين أن الأحياء تتكاثر بنسبة هندسية، واستفاد من فكرة روبرت مالتوس في التزايد السكاني، فجعل التزايد بنسبة هندسية، إحدى أسس نظريته، أي لايتحقق التطور إذا لم يحصل التكاثر بنسبة عالية، يقول داروين : «هناك سنة لم أعثر في كل المباحث الطبيعية على ماينافضها، تقضي تلك السنة بأن الكائنات الحية العضوية قاطبة، تزيد زيادة طبيعية بنسبة رياضية كبيرة، حتى أنه إذا لم تُعجِّل بنسلها أسباب الفناء، لملأ وجهَ الأرض بتوالداته زوجٌ واحد منها في زمن يسير»[١٢].

فلماذا لاتملأ الأحياء وجه الأرض؟

ويجيب داروين: إنه التنازع من أجل البقاء، فالبيئة التي يتزايد فيها الكائن الحي محددة الطعام والمأوى، فإذا تزايد الأفراد يحدث صراع بينها للحصول على الطعام، وتأمين المأوى والمكان المناسب للتكاثر، فتهلك أفراد كثيرة في هذا الصراع، ولا يبقى إلا الأقوى والأصلح للعيش في ذلك المكان، فالصراع من أجل البقاء يقوم بانتخاب طبيعي للأفراد في النوع الواحد، كما يقوم المولدون «مربو الدواجن والمواشي» بانتخاب صنعي لسلالات جيدة من أجل الاستفادة من لحمها أو صوفها أو لبنها وأغراض أخرىٰ. ونلاحظ ترابط فعل الأسس الأربعة في نظرية داروين، فالتغاير في الأفراد عشوائي يؤدي الى صفات ايجابية وأخرى سلبية، والتزايد بنسبة هندسية، يدفع جميع الأفراد لخوض الصراع من أجل البقاء، وهنا تلعب الصفات الإيجابية دورها في بقاء الأفراد الأقدر والأكفأ في مواجهة التحديات، أي الأقوى والأصلح، فالبيئة المحددة بظروفها، قامت بانتخاب طبيعي للأفراد من خلال الصراع من أجل البقاء. وهكذا تنشأ ضروب «سلالات» من الأحياء في النوع الواحد. وخلال ملايين السنين نتجت سلالات وسلالات، تباعدت في النسب فأدت الى ظهور أنواع جديدة، فإذا رجعنا الى الوراء بالزمن، نجد أنواعاً قليلة من الحيوان والنبات، وربما تعود كل الأنواع الى أصل واحد. وبعد أن يشرح داروين نظريته بإسهاب يقول: «إني اعتقد أنَّ الحيوانات قد انحدرت من أربعة أو خمسة أسلاف فقط، على أكثر تقدير، وأن النباتات قد انحدرت عن عدد من الأسلاف مساوٍ لهذا العدد أو أقل منه، وقد تقودني المقارنة والتماثل الى خطوة أخرى وهي الإعتقاد بأن كل الحيوانات و النباتات قد انحدرت من أصل بدائي واحد»(١٣).

وفي كتاب أصل الأنواع، لم يناقش داروين أصل الإنسان، لكنه أصدر في عام ١٨٧١ كتاباً صغيراً بعنوان «تحدر الإنسان»، أرجع فيه أصل الإنسان الى أصول مشتركة مع القردة، أي أن الإنسان والقردة الحالية

متحدرة من أصول مشتركة . وأثار هذا الرأي ردود فعل كبيرة في الأوساط الدينية، وحتى في الأوساط العلمية، في ذلك الوقت، والى يومنا هذا، يرى أكثر الناس أن نظرية داروين تتلخص في ثلاث كلمات هي: «أصل الإنسان قرد» رغم حقائق كثيرة قدمها في كتابه «أصل الأنواع» يندر أن تناولها باحثٌ بهذا الحجم والتفصيل .

والذين تناولوا نظرية داروين وسيرته بالنقد والتجريح، من منطلق ديني، وجدوا فيها بذور الإلحاد والكفر الصريح أحياناً . فهو يستبعد توجيه الخالق في تطور الأحياء، ويعزي ظهور الصفات في الأفراد الى الصدف وحدها، وينسف فكرة الخلق المستقل من أساسها، وكل هذا يخالف نظرة رجال الدين للخلق، وبشكل خاص عندما قال بتطور الإنسان والقردة من أصول مشتركة، فالتوراة والقرآن ينصان صراحة على خلق الإنسان من التراب مباشرة وأن الله كرم الإنسان وفضله على سائر المخلوقات، ونظرية داروين تجعله في مرتبة الحيوانات .

أما الذين نقدوا نظرية داروين من منطلق علمي، فلم يخالفوه في حقيقة التطور واختلفوا معه في الرأي حول آلية التطور، والعوامل التي تؤدي الى التطور وسنرى أن النظرية الحديثة عن التطور احتفظت بأهم أسس نظرية داروين لدرجة أن بعض العلماء يطلق عليها اسم الداروينية الحديثة .

نظرية الطفرات: Mutation theory

أول من استعمل مفهوم الطفرة هو العالم الهولندي هوغودوفريز Hu-gode vries «١٨٤٨ - ١٩٣٥» إذ لاحظ أثناء تجاربه الوراثية سنة ١٩٠١ على نبات الأونوثيرا Oenothera ظهور صفات جديدة في الجيل الجديد، لم تكن موجودة في الأسلاف وانتقلت هذه الصفات الى الجيل التالي بالتوريث، فالصفات الجديدة وراثية، وأطلق دوفريز على حالة التغير الفجائية للصفات اسم الطفرة Mutation، وهي تُعرّف الآن بأنها «تغير فجائي في التركيب الوراثي للفرد، ينتقل من جيل الى آخر» .

والطفرات كما نعلم اليوم تصيب الخلايا والنسج الجسمية Somatic Cells فلا تنتقل بالوراثة، وتصيب الخلايا التناسلية Germ cells فتنتقل بالتوريث عن طريق التناسل.

وقد أعلن دوفريز عام ١٩٠٨ نظرية جديدة في التطور هي نظرية الطفرات، واعتبر فيها أن التطور العضوي اتفاقي، يحدث بوساطة تغيرات وراثية فجائية متقطعة، ولم تنتشر هذه النظرية مثل اللاماركية والداروينية، لأنها تناولت جانباً من التطور، لكنها دخلت في أسس النظرية الحديثة.

النظرية التركيبية: Synthetic theory

اشترك في صياغة هذه النظرية عدد من العلماء، منهم الأمريكي سيوول رايت Sewall Wright - والسوفياتي شيتفيريكوف Chetverikov والانكليزي جوليان هكسلي J. Huxley، وهي تقوم على أربعة أسس:

أولاً: الطفرة Mutation والتغاير

ثانياً: التركيب الجديد: Recombination

ثالثاً: الإصطفاء الطبيعي: Natural Selection.

رابعاً: الإنعزال: Isolation.

وسوف نتناول هذه الأسس باختصار شديد، مع التأكيد على ضرورة العودة الى بعض المراجع العلمية مثل الكتب التي تبحث في الوراثة، لفهم طبيعة المورثات والأحماض النووية والصبغيات، وبعض المفاهيم العلمية كالتصالب والعبور واللواقح، وغيرها، لأن النظرية التركيبية تعتمد بشكل أساسي على مفاهيم علم الوراثة الحديث، والطفرات. وهذا لايمنع من التطرق اليها في هذا البحث ليحقق هدفه في إيصال الفكرة الى القارىء. رغم أن الاختصار الشديد سيغفل جوانب هامة، تترك بعض التساؤلات لدى من لم يلم بمبادىء علم البيولوجيا وفروعه المختلفة كعلم الخلية وعلم الوراثة وعلم الجنين، وغيرها.

أولاً: الطفرة والتغاير:

يتركب جسم الكائن الحي من خلايا، وكل خلية بشكل عام، مهما كان شكلها تتكون من نواة خيوط تدعى الصبغيات، وهيولى تشكل قوام الخلية المادي وغلاف هيولي وعدد الصبغيات في خلايا النوع الواحد محدد، ففي الإنسان (٤٦) صبغياً وفي الغوريللا (٤٨) صبغياً والشمبانزي (٤٨) صبغياً، والخفاش (٣٢) صبغياً والقط (٣٨) والحصان (٦٤) والحمار (٦٢) والكلب (٧٨) والبصل (١٦) والبازلاء (١٤). وقد يكون العدد واحداً في أكثر من نوع مثل الإنسان والقرد الطيطي الأحمر والمرموزيت «قرد صغير» في خلايا كل منهم (٤٦) صبغياً، وفي الفأر الأبيض والقمح (٤٢) صبغياً. لكن تختلف الصبغيات في شكلها وطولها ومورثاتها.

وقد اصطلح علماء الوراثة على أن يكون الرمز الدال على مجموع الصبغيات في الخلايا الجسمية هو (٢ن). وعندما تشكل خلايا الغدد التناسلية الأعراس المذكرة والمؤنثة، بالانقسام المنصف للصبغيات، تنشأ نطاف وبيوض فيها (ن) صبغي. وفي النبات تنشأ حبات طلع أو أعراس مذكرة فيها (ن) صبغي وبييضات فيها (ن) صبغي أيضاً. وعندما يحدث التلقيح بين نطفة وبييضة، تعود الصبغيات الى صيغة (٢ن). وكل صبغي يتركب من عدد كبير من أحماض الـ DNA وهذا الحمض كما مرَّ يتحدد بتتابع نكلوتيداته المورثات. فما سبب التغاير في أشكال الأفراد في النوع الواحد؟

إنها الطفرات! فهي تصيب المورثات، عندما يتضاعف الـ DNA قبل الانقسام الخلوي حيث يتم التبادل في مواقع بعض النكليوتيدات، أو ينقص عددها أو يزداد، فيؤدي ذلك الى تخليق بروتينات مختلفة، لها أثر واضح على الشكل أو الوظيفة الفيزيولوجية وقد تصيب الطفرة الصبغيات، أثناء التضاعف أيضاً والتصالب والانقسام، فيحصل انقطاع في جزء من الصبغي، ويتحلل، أو يتضاعف عدد مورثة معينة، فيزداد الأثر الوظيفي لها، أو يحدث انقلاب في قطعة من الصبغي وتلتحم ثانية مع الصبغي

فيتبدل الترتيب الخطي للمورثات، وكل هذه الطفرات تؤدي الى تغاير الأفراد، وقد لاحظها علماء الحياة في النباتات وبعض الحيوانات.

وقد تحدث الطفرة نتيجة تعدد الصيغة الصبغية، إذ يتضاعف العدد فيصبح (٤ن) فيزداد حجم الكائن الحي، أو يصبح العدد وترياً: «ن-٣ن-٥ن-٧ن. . الخ» أو يحدث تعدد صبغي غير متجانس، بزيادة أو نقصان صبغي أو صبغيين الخ. . . وتصبح الصيغة من الشكل (٢ن+١)، (٢ن+٢) أو (٢ن-١) أو (٢ن-٢). وتلاحظ هذه الصيغة في بعض أفراد الإنسان فتسبب تشوهات مرضية.

وبصورة عامة، نسبة الطفرات قليلة، لأن انقسام الخلايا يتم بآلية دقيقة وعلى مراحل متواقتة، ولكن العدد الكبير للخلايا، والانقسامات المستمرة تجعل من فرص حدوث الطفرات أمراً واقعاً. والأسباب الخارجية التي تساهم في إحداث الطفرات هي الأشعة المختلفة مثل الأشعة السينية والأشعة الكونية والأشعة فوق البنفسجية، والحرارة تحدث غالباً طفرات مورثية في الـ DNA، وبعض المواد الكيميائية تحدث طفرات مثل الماء الاكسجيني، وأملاح المعادن الثقيلة، وبعض الأصبغة والأدوية ومادة الكولشيسين تضاعف عدد الصبغيات، ويستعملها الخبراء في علم النبات لزيادة حجم الثمار بشكل مضاعف.

إذاً الطفرة هي أساس التغاير بين الأفراد، ومعظم الطفرات قاتلة، حيث لاتسمح للأعراس بالتلقيح أو التطور بعد التلقيح الى جنين كامل سوي باستثناء الطفرات التي ليس لها أثر قاتل. وعلى سبيل المثال: الكريات الحمر منجلية الشكل في بعض أفراد البشر، ناشئة عن طفرة مورثية، ونسبة حدوث الطفرات في النباتات والحيوانات الدنيا أعلى منها في الحيوانات الراقية، لأسباب عديدة أهمها وجود المناسل في أماكن محمية عن العوامل الخارجية بشكل جيد في الحيوانات الراقية. فهل تحدث الطفرات بالصدفة؟ أم هناك قوة خارجية تحدد نسبة معينة لحدوث التغاير؟

لقد أجرى علماء الحياة تجارب على البكتيريا، فوجدوا أن نسبة التعرض للطفرات ترتفع، باستخدام العوامل المسببة للطفرات كالأشعة والمواد الكيميائية، ولاتوجد نسبة محددة، والصدفة لها دور كبير في هذا المجال.

ثانياً: التركيب الجديد: يقصد بالتركيب الجديد، تشكل ترتيب جديد للمورثات في أعراس الكائن الحي، ونشوء تراكيب جديدة أثناء التلقيح، فتتغير صفات الجيل الجديد بعض الشيء عن صفات الأبوين.

فأثناء الانقسام المنصف للخلية المنسلية يحدث تصالب بين كل صبغين متماثلين، فيعبر جزءٌ من الصبغي الأول للثاني وجزء من الثاني الى الأول، أي يحدث تبادل في بعض المورثات، وفي خلية أخرى يحدث تصالب أيضاً وقد لايحدث نفس العبور بين المورثات ولذلك عندما تتشكل الأعراس، لاتكون متماثلة تماماً في تركيب مورثاتها وبعد التلقيح، تتطور البيوض الى أجنة كاملة، فنلاحظ التغايرات عليها، ولهذا السبب لايتشابه الأخوة تماماً، إلا إذا كانوا توائم حقيقية من بيضة واحدة و التركيب الجديد سمة ملازمة للتكاثر الجنسي، ولهذا كان التطور واضحاً في الأحياء التي تتكاثر بهذه الطريقة.

وننوه أن التركيب الجديد، لايشوه الكائن الحي، وغير قاتل، ولذلك يلعب دوراً كبيراً في انتقال التغايرات عبر الأجيال المتناسلة، ففي النوع الواحد، يحدث خلط للمورثات عن طريق التزاوج، وقد أطلق العلماء على مجموع المورثات التي يملكها أفراد جماعة من الأحياء، في فترة من الزمن، وتعيش في مكان معين، اسم «حوض المورثات» والتراكيب الجديدة تتم في هذا الحوض. وقد لوحظ أن بعض المورثات المحددة لصفة معينة تنتقل من جيل الى آخر بشكل متواتر وبنسبة ثابتة، فتعطي صفات ظاهرية لمعظم الأفراد متماثلة، وعلى سبيل المثال، تواتر مورثات لون الجلد عند الزنوج، وتواتر مورثة اللون الأزرق للعين في الدول الاسكندنافية، وتصل المورثات

في هذه الحالة الى مرحلة التوازن، أي تكون نسبة التغايرات قليلة جداً، وقد اكتشف هذه الظاهرة كل من العالم الطبيعي الألماني (وينبرغ) والرياضي الانكليزي (هاردي) كلٌ على حدة وحددا شروطاً «للتوازن المورثي» هي:

١ ـ أن يحصل التزاوج بشكل عشوائي.

٢ ـ أن يكون معدل الأنسال متساوياً في جميع حالات التزاوج.

٣ ـ أن تكون الجماعة كثيرة العدد لتحقيق كل الاحتمالات الممكنة.

٤ ـ أن يكون معدل الطفرات في حالة توازن، من المورثة (ا) الى (ب) ومن (ب) الى (ا).

٥ ـ عدم حصول هجرة من الجماعة أو اليها.

وتخليداً لجهود هذين العالمين، يُعرف التوازن المورثي بشروطه السابقة. باسم «قانون هاردي ـ وينبرغ».

فإذا حصل خلل في شروط التوازن المورثي، كحصول هجرة الى هذا المكان ودخول أفراد جدد من سلالة أخرى لنفس النوع، فإن تواتر بعض المورثات يتغير وتحدث تراكيب جديدة، تؤدي الى ظهور صفات جديدة في الأجيال، أي يختل التوازن المورثي فكلما كانت الجماعة منعزلة في مكان معين كانت فرص الوصول الى حالة التوازن المورثي أكبر، إن التركيب الجديد يحدد النمط الظاهري للأفراد في البيئة ويأتي بعد ذلك دور الإصطفاء الطبيعي، الذي يجعل نمطاً معيناً يسود على سائر الأنماط الأخرى، فعلى سبيل المثال: كل البشر من آدم، فلماذا ظهرت السلالات المعروفة، كالبيض والسود والصفر والحمر؟ إن الذين سكنوا في المناطق الاستوائية الحارة، تعرضوا لظروف خارجية، فحدثت تغايرات، وبما أنهم عاشوا في عزلة، تواترت مورثات لون الجلد الأسود، في حوض المورثات لتلك الجماعة، ولعب الإصطفاء دوره في حذف كل الأنماط غير المتلائمة مع البيئة، فساد العرق الأسود وينطبق نفس التعليل على بقية السلالات.

ثالثاً: الإصطفاء الطبيعي:

عندما يربي الإنسان سلالة من الحيوانات الداجنة، فإنه يصطفي الأفراد التي تتوفر فيها شروط معينة، ويستبعد كل فرد لاتتوفر فيه تلك الشروط، وعلى مدى عدة أجيال، يكون قد قام باصطفاء صنعي، لانتاج سلالات مرغوبة. والطبيعة بعواملها المختلفة، تصطفي سلالات أيضاً، ولكن مقياس الإصطفاء يختلف عن مقياس الإصطفاء الصنعي، في الإصطفاء الصنعي، يتم التهجين بين أفراد مرغوبة، أي يتم التزاوج بشكل موجه، غير عشوائي، ويستبعد كل فرد غير مرغوب أما في الإصطفاء الطبيعي، فيتم التزاوج بشكل عشوائي، فتنتج أجيال بصفات مختلفة، ويحدث الصراع بين أفراد الجيل الواحد، فتهلك الأفراد التي لاتستطيع المقاومة لضعف بنيتها أو عدم امتلاكها وسائل الدفاع، أو عدم قدرتها على التكيف مع البيئة، وتعيش الأفراد القوية والصالحة للتكيف مع هذه البيئة فالبقاء للأقوى والأصلح.

وتصل الأفراد الى سن التناسل، فتتهيأ فرص الإنجاب والتكاثر للأصلح، وهكذا يتم اصطفاء سلالات متكيفة مع البيئة، فالصراع من أجل البقاء قانون حيوي سائد في عالم الحيوان والنبات، والصراع لايعني استعمال المخلب والناب والقرون إنه يشمل حتى المنافسة على النمو بالنسبة لبذور النباتات، فالنبتة النشيطة تسيطر على ماحولها من الغذاء في التربة، وتحرم البذور الضعيفة من الغذاء، فتضمر وتموت، والإصطفاء الطبيعي ليس له هدف مخطط مسبقاً، فإذا أخذنا أفراداً من سلالة واحدة وبدرجة كبيرة من التشابه، وعزلنا من هذه الأفراد مجموعة في بيئة معينة، وراقبنا المجموعتين على مدى عدة أجيال، سنجد التغاير والاختلاف في الشكل واضحاً، فالبيئة تصطفي، وليس مقدراً على الأفراد اعطاء سلالات جديدة، مالم تتغير ظروف البيئة.

ويميز التطوريون بين ثلاثة أنماط من الإصطفاء الطبيعي، مثبت، وموجه وممزق.

أولاً: الإصطفاء المثبت: أو المرسخ:

يعمل هذا الإصطفاء على تثبيت صفات الجماعة والمحافظة عليها، على مدى مئات وآلاف الأجيال، في نفس البيئة، لأن الأنماط القادرة على التكيف تتأمن لها فرص البقاء أكثر، وقد لوحظ أن الأفراد السائدة في بيئة تقوم بالإصطفاء المثبت، هي متخالفة اللواقح، أي تتراجع الصفات الوسطية وتقل نسبة الصفات المتطرفة، فصفة الطول في الإنسان حالياً خاضعة للإصطفاء المثبت، فطول الإنسان بشكل وسطي (١٧٠ سم) أما المفرطون في الطول (٢٠٠سم) فهم قلة وكذلك الأقزام (١٠٠ سم) ومادون.

ثانياً: الإصطفاء الموجه:

عندما تتغير ظروف البيئة، يحدث اصطفاء لنمط معين من الأفراد، وغالباً مايكون نمطاً متطرفاً، كان يمثل الأقلية في الظروف السابقة، ويؤدي هذا الإصطفاء الى توجيه التطور نحو سيادة هذا النمط، في البيئة حتى يتحقق تثبيت الصفة الجديدة. وعندها يأتي دور الإصطفاء المثبت.

عندما استعمل مبيد الحشرات الـ D.D.T، قضى على عدد كبير من الحشرات لأنها لم تمتلك سبل الوقاية ضده، وبالمصادفة كانت بعض أفراد الحشرات تمتلك خاصيات لم يؤثر فيها المبيد فبقيت حية، وتكاثرت فظهرت سلالة مقاومة لهذا المبيد والسلالة المقاومة، ستعطي سلالات أكثر مقاومة في الأجيال التالية كلما استعمل المبيد على نطاق واسع، لهذا نجد أن الشركات المنتجة للمبيدات، تنوع الإنتاج وتزيد نسبة الجزء الفعال، ورغم ذلك تظهر دائماً سلالات مقاومة. بفعل الإصطفاء الموجه. وحصل الإصطفاء الموجه في مجال البكتيريا أيضاً عند استعمال المضادات الحيوية، فنتجت سلالات مقاومة لاتتأثر بالمضاد الحيوي المستعمل بكثرة.

ثالثاً: الإصطفاء الممزق:

عندما تعيش جماعة في بيئة وهي ذات صفات ثابتة متواترة بفعل الإصطفاء المثبت. وتطرأ على هذه البيئة ظروف جديدة تغير من ظواهرها بشكل غير متجانس، فإن الإصطفاء لايعمل بشكل موجه، لإختلاف ظروف البيئة من مكان لآخر، فيحدث اصطفاء ممزق لصفات الجماعة، لذلك تظهر سلالات مختلفة من سلالة واحدة كانت سائدة في تلك البيئة.

إن كل أنماط الإصطفاء تعمل معاً، لإنتاج سلالات جديدة ضمن النوع الواحد فيسود نمط من الإصطفاء في فترة معينة، وينتهي حكماً بالإصطفاء المثبت إذا استقرت ظروف البيئة فترة طويلة من الزمن.

وقبل الإنتقال الى الأساس الرابع للنظرية التركيبية، نشير الى حقيقة مؤكدة في علم الحياة وهي «الموجات الوراثية»، فأحواض المورثات غير معزولة تماماً إذ يمكن أن تنتقل جماعة من سلالة معينة الى مكان آخر وتختلط مع سلالة ثانية من نفس النوع فيحدث خلط للمورثات، فانتقال المورثات، بانتقال الأفراد يسميه علماء الحياة بالموجات الوراثية، ولها دور في إحداث تراكيب جديدة.

رابعاً: الإنعزال:

إذا كان ظهور سلالات جديدة ضمن النوع الواحد، حقيقة مؤكدة، تثبتها التجارب على النباتات والحيوانات، كما نلاحظها مباشرة، والأسباب المؤدية الى ذلك هي الطفرات والتراكيب الجديدة والإصطفاء بكل أنماطه، فإن الانعزال يؤدي الى تشعب النوع الى نوعين أو أكثر، والأفراد التي تنتمي الى نوع واحد خصبة فيما بينها، وإن تعددت سلالاتها، أما إذا كانت غير خصبة فيما بينها، أي غير قابلة للتزاوج فهي تنتمي الى نوعين أو أكثر في جنس واحد.

إن الإنعزال يباعد صفات السلالات عن بعضها، حتى تصل الى مرحلة يمتنع التزاوج بين أفرادها، فتشكل نوعاً مستقلاً.

فإذا انعزلت جماعة من سلالة معينة في بيئة جديدة، فإن الضغوط الإصطفائية في البيئتين غير متماثلة وخلال عدة مئات من الأجيال ستتشكل سلالة جديدة، تتميز عن السلالة الأم بكثير من الصفات، وبعد فترة طويلة سيكون التزاوج بين أفراد السلالتين ممتنعاً، فينشأ نوع جديد، والإمتناع يكون لأسباب عديدة، إما لاختلاف السلوك أو لاختلاف موعد التكاثر أو لعدم التوافق بين الأعراس.

فالإنعزال الجغرافي يحقق التنوع، وقد لاحظ داروين عند زيارته لجزر جلاباجوس وهي جزر بركانية، وقد هاجرت اليها حيوانات برية كالطيور والسلاحف واستقرت فيها فتنوعت بشكل واضح وانفصلت عن أسلافها في القارة الأمريكية.

وقد يحدث انعزال تكاثري، رغم وجود السلالات في بيئة واحدة، فالطفرات الناتجة عن تضاعف الصبغيات قد تنتج أفراداً لاتستطيع التكاثر الجنسي مع الأسلاف فإذا تكاثرت فيما بينها ينشأ نوع جديد، وهذا التنوع نادر في عالم الحيوان، لكنه واسع الانتشار في عالم النبات. وهناك أسباب عديدة تؤدي الى الإنعزال التكاثري منها الانعزال الزمني، والانعزال البيئي، والانعزال الوظيفي، والانعزال السلوكي والانعزال الآلي وكلها تحول دون تحقيق التزاوج بين أفراد السلالات المنتمية الى نوع واحد وبالتالي تعزل أحواض المورثات عن بعضها وتحول دون تحقق الموجات الوراثية فالتطور الكبير، إذاً حدث بفعل عوامل عديدة، خلال ملايين السنين، وموضوع الزمن في التطور الكبير هام جداً، والشواهد المستحاثية تؤكد أن الفقاريات المائية، كالأسماك البدائية، تطورت الى أنواع من البرمائيات، وغزت الفقاريات البر منذ / ٣٥٠ـ٤٠٠/ مليون سنة، وتباعدت ضمن بيئات مختلفة منعزلة فتنوعت وتلت البرمائيات، الزواحفُ، وكان ذلك قبل /٢٥٠ـ٣٠٠/ مليون سنة وسادت في هذه الفترة الزواحف الضخمة «الديناصورات».

ثم انتشرت الطيور، وتلتها الثدييات، منذ / ٦٠/ مليون سنة، خلت إن هذا التشعب في الأنواع، يطلق عليه علماء التطور اسم «الإشعاع التكيفي»، تواجه علماء التطور مسائل صعبة التفسير، فالإشعاع التكيفي مليء بالحلقات المفقودة، كيف تحول الزاحف الى طائر؟ وكيف تحول الطائر الى حيوان ثديي؟ أو كيف تحول بعض الزواحف الى ثدييات؟. وإذا اكتشف العلماء هياكل لنماذج انتقالية فهي غير كاملة أو لاتعطي خطوات التحول بكاملها، ولكن حقيقة التطور، ثابتة بشواهد كثيرة ودلائل مرّ ذكرها في بحث «حقيقة التطور في عالم الأحياء» والإجابة على التساؤلات السابقة عن الإشعاع التكيفي تستند الى ثلاث حقائق لايختلف عليها اثنان من علماء التطور:

أولاً: خضعت الأرض لتبدلات وتغيرات جيولوجية، في المناخ والبحار والقارات، ولاشك أن تلك التغيرات كانت تشكل ضغوطاً اصطفائية على الأحياء.

ثانياً: الزمن الذي تحقق فيه التطور والإشعاع التكيفي يقارب نصف مليار سنة، وهو زمن طويل بمقياس أعمار الكائنات الحية، فخلال هذا الزمن تنشأ مليارات الأجيال، والتغاير يحدث خلال جيل أو جيلين، فكيف الحال إذا تغيرت الظروف وتحقق الإنعزال الجغرافي والتكاثري على مدى مليارات الأجيال.

ثالثاً: الحلقات الانتقالية لتطور بعض الحيوانات، تؤكد التطور في جميع الشعب والرتب والفصائل الحيوانية والنباتية.

فإذا ثبت التطور في الخيليات واكتشفت الحلقات الانتقالية، فلماذا لايصح التطور في الأبقار أو الحمير أو الأغنام؟

وإذا ثبت التطور في الرخوي المسمى «أمونيت» وكشفت الحلقات الانتقالية فلماذا لايصح التطور في الحلزون أو الحبار أو الأخطبوط؟

خلاصة ماتقدم عن آلية حدوث التطور أنه تم خلال فترة طويلة من الزمن، بدأ بظهور الحياة، ولعبت الطفرات دورها في إحداث التغايرات

وبظهور التكاثر الجنسي، ظهرت تراكيب جديدة، ومن خلال الإصطفاء الطبيعي، والإنعزال، تنوعت الأحياء وازدادت تعقيداً في بنيتها لتحقق أفضل شروط التكيف مع الوسط الذي تعيش فيه وتعتمد عليه في حياتها.

هوامش البحث

١ ـ مجلة المعرفة ـ العدد / ٣٦٠/ ـ أيلول ١٩٩٣.

٢ ـ سورة المائدة ـ الآية (١١٠).

٣ ـ سورة آل عمران ـ الآية (٤٩).

٤ ـ سورة يونس ـ الآية (١٠١).

٥ ـ سورة العنكبوت ـ الآية (٢٠).

٦ ـ كارل ساغان ـ الكون ـ سلسلة عالم المعرفة ـ ١٧٨ ـ الكويت ـ ١٩٩٣، ص ٢١٩.

٧ ـ ستيفن واينبرغ ـ الدقائق الثلاثة الأولى من عمر الكون ـ ترجمة محمد وائل الأتاسي ـ وزارة الثقافة ـ دمشق ـ ١٩٨٦ ـ ص ١٣٥ ومابعد.

٨ ـ ألبير دوكروك ـ قصة المادة السيبرنية والكون ـ ترجمة وجيه السمان ـ وزارة الثقافة ـ دمشق ـ ١٩٧٦ ـ ص ١٣٣.

٩ ـ دانييل بريفولت ـ التطور والسلوك الحيواني ـ ترجمة محمد وائل الأتاسي ـ وزارة الثقافة ـ دمشق ـ ١٩٨٤ ـ ص ١٥.

١٠ ـ تشارلز داروين ـ أصل الأنواع ـ ترجمة اسماعيل مظهر ـ مكتبة النهضة ـ بيروت ـ بغداد ـ ١٩٧٣ ـ ص ١٢٩.

١١ ـ أصل الأنواع ـ ص ١٣٢.

١٢ ـ أصل الأنواع ـ ص ١٩٤.

١٣ ـ أصل الأنواع ـ ص ٧٧١.

* * *

الديمقراطية والسيــاسة

بقلم: ميشيل بارون
ترجمة: أمل حسن

-تتوقف انجازات الديمقراطية على وجود أحزاب سياسية قوية-

يرجع المؤرخون تاريخ نشأة الأحزاب السياسية الحديثة في أمريكا الى سنة ١٨٣٢ عندما انشق الديمقراطيون أتباع اندرو جاكسون عن الأحزاب الأخرى وعقدوا أول اجتماع على مستوى البلاد لترشيح الرئيس، وتبعهم الجمهوريون بعد عشرين عاماً.

* أمل حسن: ليسانس في اللغة الانكليزية، تعمل في حقل الترجمة، لها العديد من الأبحاث في الدوريات المحلية والعربية.

هذا وقد انتشرت الأحزاب السياسية خلال القرن التاسع عشر في أوروبا الغربية لتنظم دعماً جماهيرياً واسعاً ولتضفي الصفة المؤسساتية على دور الجماهير ونشهد هذا التقدم الآن في أنحاء أخرى من العالم كلما ازداد عدد الأنظمة الديمقراطية في الانتشار. أما من وجهة نظر الصحفي المعروف ميشيل بارون فتعتبر قاعدة الديمقراطيات الناجحة هي الأحزاب السياسية القومية ذات الطابع الوطني بلا أدنى شك- لاالأحزاب التي تشجع على القومية الشوفينية المغالية في حب الوطن وإنما التنظيمات التي تساهم في صنع المجتمع المدني والتي تستطيع أن تدعم البرامج الاقتصادية المتنوعة وتؤيد في الوقت نفسه سياسة التسامح الثقافي والحضاري. بارون هو كاتب ومعلق سياسي كبير في مجلة أخبار الولايات المتحدة والعالم. إنه مؤلف «بلادنا»: تشكل أمريكا بدءاً من روزفلت حتى ريغان سنة (١٩٩٠) وهو مؤلف شارك في الدورية التي تصدر كل عامين بعنوان «تقويم السياسة الأمريكية» والتي تعد عملاً مرجعياً مشهوراً عن الكونغرس والرئاسة.

مئة وستون عاماً عمر التجربة التي عاشها العالم حتى الآن مع الأحزاب السياسية في مجال الديمقراطيات الجماهيرية. وتعتبر انجازات الحكومات المشكلة من قبل هذه الأحزاب خلال هذا القرن والنصف انجازات جوهرية اذ حققت سيطرة حكومية هادئة على حشود هائلة من البشر. وعززت في الوقت نفسه تطوراً ونماء اقتصادياً على مستوى من الضخامة لم يشهد له مثيل، كما استطاعت بعد صراع استمر حوالي نصف قرن من الزمن أن تحدّ من مدّ الديكتاتورية الذي بدأ في الأيام السوداء من أربعينيات هذا القرن وكأنه «موجة المستقبل». تعتبر هذه الانجازات انجازات ديمقراطية وانجازات أحزاب سياسية في الوقت نفسه اذ تبين بالدليل القاطع أنه حيث توجد الديمقراطية توجد الأحزاب حتماً.

ظهرت أربعة نماذج رئيسية من الأحزاب خلال المئة والستين عاماً الماضية هي: الدينية، الليبرالية، الاشتراكية وأخيراً القومية. وربما نضيف

العرقية الى هذه القائمة لكن الحزب العرقي بطبيعته يسعى لأن يمثل فئة عرقية من البلاد. وقد غيرت بعض الأحزاب شخصيتها عبر الزمن أو اشتركت بأكثر من شخصية واحدة لذلك يجب ألا نكون متشددين كثيراً في وضع حدود صارمة لهذه الأحزاب، لكن بامكاننا وضع أحكام على قدر من الذكاء حول الدافع الرئيسي الذي يحرك قادة حزب ما أو يحرك فاعليات معينة أو ناخبين معينين. وبامكاننا كذلك أن نصل الى أحكام وآراء ذكية ترشدنا الى الأحزاب التي استطاعت أن تنشىء سلطة قوية ومعززة. تستطيع الأحزاب الدينية أن تحقق هذا الغرض إلا أن معظم الدول في عالم اليوم إما أنه ليس فيها أي نوع من الديانات «كأوروبا الشمالية العلمانية» أو أن عندها من الديانات العدد الكثير «كالولايات المتحدة» الى درجة لاتستطيع أي واحدة منها أن تحكم. أما بالنسبة للأحزاب الليبرالية فقد أحرزت نجاحاً أكثر في هذا المضمار لكن يغلب عليها عدم الايمان الكافي بهدف يجعلها مستعدة للقتال من أجله أما الأحزاب الشيوعية فقد حكمت بلاأدنى شك ببراعة وكفاءة عالية في بعض البلدان إلا أن الشيوعية أخفقت بعد ذلك مما عجل في اختفائها. كل ذلك يترك الفرصة مهيأة بشكل كبير للأحزاب الوطنية ذات الطابع القومي لا القومية التي تشبه قومية تشرشل وديغول وتيودور روزفلت وفرانكلين روزفلت. هذه القومية المنفتحة على برامج اقتصادية متنوعة والمنسجمة في الوقت نفسه مع سياسة التسامح الثقافي والحضاري. ان القومية الأمريكية تحديداً تجهز قاعدة معينة للحكم كونها لاتعتمد على أرض أو عرض أو جنس معين وإنما تعتمد بشكل أساسي على مجموعة من الأفكار المجردة وعلى ترتيبات حكومية من الممكن تهيئتها واستعمالها في مواقع وطنية كثيرة.

لننظر بمزيد من التفصيل الى الحال التي وصل اليها كل نموذج من هذه الأحزاب على حدة في مجال الديمقراطية خلال المئة والستين عاماً الماضية.

الأحزاب الدينية: بدأت معظم الأحزاب التاريخية الكبيرة على شكل

أحزاب دينية فعلى سبيل المثال تشكل حزب «التوري» وحزب «الويغز» البريطانيان في ثمانينات القرن السابع عشر (١٨٦٠) عبر صراع ماهيته دينية أساساً أي ما إن كان ينبغي أن يكون ملك بريطانيا كاثوليكياً أو بروتستانتياً؟ وبعد قرنين من الزمن كان ليبراليو جلادستون الأحرار ومحافظو بينجامين ديزرائيلي مايزالون يتصارعون بمرارة حول قضايا دينية أيضاً. كذلك كانت الأحزاب الأمريكية ذات أصول دينية. فسياسة الحزب الأول الذي لم تتح له الحياة في أمريكا في تسعينيات القرن التاسع عشر كانت تقوم على مواقفه من الدين أو اللادين، فتوماس جيفرسون الذي كان يدعم الثورة حورب كملحد رغم أن قوة الفيدراليين الأساسية كانت في انكلترا الجديدة حيث كانوا يدعمون الكنائس الرسمية. أما في ثلاثينات القرن التاسع عشر فقد حصل الحزب الديمقراطي بقيادة اندروجاكسون على دعم كبير لاسيما من المهاجرين الكاثوليك الايرلنديي الأصل الموجودين في أمريكا وذلك لأن سياسة الحزب كانت تقوم على التسامح كما تؤيد تعدد الأديان. وتأسس الحزب الجمهوري في منتصف الخمسينات من القرن التاسع عشر وكان يتألف من دياسبورا (اليهود المهاجرين) انكلترا الجديدة، ومن ناس لم يعودوا طائفيين أو متعصبين كثيراً، وإنما يؤمنون بمجموعة من المعتقدات يمكن تسميتها (الإمرسونية) نسبة الى رالف والدوامرسون أما مايسمى بصاحب الفلسفة المتسامية. وكان هؤلاء مبشرين بحماسة تقارب الحماسة الدينية الموجهة ضد العبودية وتعاطي الخمور والمؤيدة لحقوق المرأة.

مع الزمن تخلص حزبا المحافظين والجمهوريين من قواعدهما الدينية ولم يعد لهما أية صبغة دينية. وأصبح حزب المحافظين بقيادة دزرائيلي حزباً وطنياً قومياً أو بالمصطلح البريطاني حزباً «امبريالياً» أما تيودور روزفلت فقد حوّل الجمهوريين الى حزب قومي أمريكي رافعاً أولئك المؤمنين بالنسخة الأمريكية من «الامبريالية» الى مرتبة الأوائل من «الرجال الحكماء» الذين سيطروا على السياسة الخارجية الأمريكية من عام ١٨٩٨ ولغاية عام ١٩٦٨.

وبالرغم من كل هذه التغييرات فان محافظي وجمهوريي القرن التاسع عشر يوضحون أن بامكان الأحزاب الدينية أن تكون ناجحة انتخابياً كما أن بامكانها أن تهيء قيادة شرعية وقانونية لبلد متعدد الأعراق كذلك . أما التاريخ الأحدث فيبين أن بامكان الأحزاب الدينية أن تكون ناجحة في القرن العشرين ولعل أكبر مثالين على ذلك هما حزبا الديمقراطيين المسيحيين في ايطاليا وألمانيا وكلاهما كاثوليكي ظهر بعد سقوط موسوليني وهتلر وشكل قاعدة صلبة ومتينة من جمهور كبير من الناخبين المؤمنين بحظهما السياسي والملتزمين بالدفاع عن الديمقراطية ضد الديكتاتورية . ففي ايطاليا كانت القاعدة الدينية والتهديد الديكتاتوري داخلياً : ألا وهو شيوعيو ايطاليا . بينما في ألمانيا كانت القاعدة دينية لكن أصغر نوعاً ما والتهديد كان خارجياً : ألا وهو شيوعيو ماوراء الستار الحديدي .

هناك أمثلة أخرى عن أحزاب دينية فاعلة تشمل جماعات منشقة متنوعة في هولندا، بلجيكا ، . الخ ، وكلها ذات تمثيل نسبي في الحكومة . تقوم هذه الأحزاب الصغيرة بالعمل والوظيفة نفسها التي تقوم بها الأحزاب في البلدان التي توجد فيها أنظمة انتخابية تعتمد على حكومات الأغلبية . إلا أنه يجب أن يضاف الى ذلك أن امكانية الانشقاق والخلاف بين هذه الأحزاب الدينية قائمة دائماً . ويبدو ذلك واضحاً في الديمقراطيات القائمة في بلدان الهند مثلاً والتي يمكن أن تشكل مشكلة كبيرة في بعض الأقطار الاسلامية اذا سادت الديقراطية في هذه البلدان .

تعتمد الأحزاب الدينية في نشاطها على وجود الشعور الديني العفوي وقد أسهم ضعف الايمان الديني في أوروبا الغربية باضعاف الأحزاب الدينية على الرغم من اعتمادها على سياسة التسامح بشكل كبير كالديمقراطيات المسيحية . فمثلاً خسرت الديمقراطية المسيحية لأحزاب متعددة في ايطاليا كثيراً من الناخبين . بينما استمرت الديمقراطية المسيحية الألمانية فقط على قيد الحياة لأنها أصبحت حزباً قومياً قوياً . ويعد الشعور الديني في الولايات

المتحدة أكثر قوة مما هو عليه في كثير من البلدان المتقدمة لكنه أكثر تنوعاً. مع ذلك تبدو امكانية ايجاد حزب ديني محض شبه مستحيلة وفرصته في الحياة شبه معدومة. إلا أن الشبح الديني استمر يلوح في الأفق رغم أنه لم يكن مصحوباً بنوع من الرعب دائماً. هذا وقد ربطت العقيدة الدينية القوية نفسها بالحزبين الأمريكيين في القرن العشرين. من الأمثلة على ذلك ديمقراطيو ويليام بريان في بداية هذا القرن، وديمقراطيو جورج ماك غفرن المعارضون لحرب فييتنام بالاضافة الى جمهوريي رولاند ريغان.

لكن ثمة تهديدات أو إرهاصات بقيام نشاط سياسي يدعمه اليمين الديني وتشير المنظمات الليبرالية الى هذه التهديدات باعتبارها نذيراً مخيفاً رغم أنه من الصعب على المرء أن يرى لماذا تعتبر هذه التهديدات أكثر خطراً على الديمقراطية من النشاط السياسي لتلك الأحزاب الحقيقية أن بعض هؤلاء - وأكثرهم ممن يعملون في وسائل الاعلام ويشكلون حصراً من الليبراليين المثقفين ومن العلمانيين - رأوا أن المؤتمر الوطني للحزب الجمهوري الذي عقد سنة ١٩٩٢ إنما كان يسيطر عليه اليمين الديني المتعصب.

ومن المحتمل أن يظل عنصر ديني ما متواجداً داخل بنية الحزب الجمهوري وأن يظل هذا الحزب جزئياً حزب اليمين الديني تماماً مثلما سيظل متواجداً ذلك العنصر الديني داخل بنية الحزب الديمقراطي رغم أنه سيظل، جزئياً، حزب العلمانيين والأشخاص غير التابعين لأي كنيسة وكذلك حزب اليهود، لكن الساسة في كلا الحزبين يدركون أهمية وجود نظام انتخابي يقوم على الأغلبية، كالنظام الموجود في أمريكا، من أجل انتخاب قادة واتخاذ مواقف ليست ذات صبغة دينية بالمعنى الضيق للكلمة.

والخلاصة: ليست الأحزاب الدينية هي «موجة المستقبل» سواء في الولايات المتحدة الأمريكية أم في أي دولة متقدمة أخرى بل على العكس تماماً: سوف تهاجم الأحزاب خصومها بنعتها بأنها دينية أو، بمعنى آخر،

متعصبة دينياً في عصر يسوده عدم الإيمان الديني في أوروبا الغربية وشرق آسيا والايمان المتباين الى حد كبير داخل أمريكا الشمالية وآسيا الجنوبية.

الأحزاب الليبرالية: أعني هنا الأحزاب الليبرالية بمعناها المعروف في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، أي الأحزاب التي تؤمن بالتسامح والى حد يزيد أو ينقص بالأسواق الاقتصادية الحرة. تلك كانت حالة الأحزاب المعادية للاكليروس في أوروبا القرن التاسع عشر التي كانت تمجد في الوقت ذاته الثورة الفرنسية وتعتبرها خطوة هائلة في تاريخ تحقيق الحرية. وقد اتخذت الأحزاب الاشتراكية والاشتراكيون في فرنسا المنحى نفسه بالاضافة الى الليبراليين في بريطانيا والليبراليين والجمهوريين في ايطاليا، والمثقفين الليبراليين الذين كانوا مهيمنين في سويسرا وهولندا على مدى طويل كانت الأحزاب الليبرالية تبدو أكثر جاذبية للكثير من الناس. حيث كان لها تاريخياً، مطلب واضح يتركز في تحقيق النمو الاقتصادي وسياسة التسامح الثقافي الذي طبع بطابعه أجزاء هامة من العالم الاطلنطي في الأعوام التي سبقت عام ١٩١٤ والذي يبدو أنه يتقدم ثانية هذه الأيام. مع ذلك لم يكن التاريخ عادلاً مع هذه الأحزاب، ذلك أنه اذا كانت قوتها تكمن في تساهلها مع التعددية فان ضعفها يكمن في تساهلها ازاء أي شيء آخر- بما في ذلك هلاكها نفسه- واذا كانت قوتها تكمن في انفتاحها على الأفكار الاقتصادية فان ضعفها يتركز في اعتناقها أية فكرة اقتصادية تبدو تقدمية تقريباً بغض النظر عن قوة تأثيرها الفعلي: انهم يتوقون لئلا يكون لهم أعداء من اليسار أبداً. تعد هذه الأحزاب أحزاباً ريبية، وتضم مجموعة من البشر ليس لها الثقة الكافية بمبادئها الأساسية أو بمعنى آخر غير مستعدة لفرض هذه المبادىء على أحد. والنتيجة البائسة لهذا كله أن هذه الأحزاب لاتملك أو لم تملك الرغبة في الدفاع عن نفسها. وفي الحقيقة لم تؤمن الأحزاب الليبرالية إيماناً كافياً بمبادئها ذاتها وعلى نحو يجعلها قادرة على الدفاع عن تلك المبادىء لهذا السبب بالذات- تحول أغلبها الى الاشتراكية أو الى القومية

وغالباً ماتحول بعضها الى الديكتاتورية تحولاً مخيفاً بل وانتهى بعضها الآخر من أساسه . وفي الأربعينات أصبحت أثراً من الماضي بعد أن كانت في نهاية القرن التاسع عشر «موجة المستقبل» . السؤال الهام الآن هو هل هناك مستقبل أو حاضر ما للأحزاب الليبرالية؟ بالحقيقة يسدّ أتباع هذه الأحزاب في أوروبا الفجوات الموجودة بين الأحزاب الاشتراكية والأحزاب الديمقراطية المسيحية والمحافظين، حيث حققوا أحياناً التوازن المطلوب في السلطة عند تقريرها نوع الحزب الذي يمكنه أن يقود الحكومة وهذا ماحصل بالفعل ولعدة أشهر عام ١٩٦٦ وعام ١٩٧٤ في بريطانيا وكذلك في ألمانيا منذ سنة ١٩٧١ . ومن الممكن أن تطور الديمقراطيات الحديثة لأوروبا الشرقية الأحزاب الليبرالية وذلك كما حصل في هنغاريا وفي جمهورية التشيك وربما في مكان آخر . في الخمسة والعشرين عاماً الفائتة كان للحزب الديمقراطي في الولايات المتحدة تحديداً قوة دفع ليبرالية . وكان موضوع الحرية الثقافية والحضارية بالاضافة الى سياسة التخلي عن دولة الرفاه المتنامي باستمرار يشكلان الموضوع الرئيسي للمرشحين الديمقراطيين الرئاسة لسنين عديدة رغم أن الجمع بين هذين الأمرين مايزال موضع تهليل واستحسان باعتباره أمراً جديداً . لقد طرق عدة مرشحين للرئاسة هذا الأمر منذ عام ١٩٧٦ وان يكن بكلمات عاطفية طنانة مختلفة لكن بنجاح انتخابي ملحوظ، إنما غير مدعم تماماً . ولقد ثبت بالدليل القاطع أن ايمان الليبراليين باقتصاديات السوق مزعزع غير ثابت ، أنهم غير قادرين على رفع المعنويات الوطنية وذلك كما فعل الرئيسان السابقان لأمريكا فرانكلن روزفلت ورولاند ريغان . هناك مشكلة أخرى كذلك تتركز في عدم رغبتهم في الدفاع عن معتقداتهم الخاصة تجاه أعدائهم وهذا مابدا واضحاً من طريقة ردهم على التحديات الأجنبية . فعلى سبيل المثال اتضح أن رغبتهم في عقد الصفقات أقوى بكثير من رغبتهم في القتال من أجل الرهائن الذين قبض عليهم في ايران سنة ١٩٨٠ بالاضافة الى رغبتهم في نزع التسلح من طرف واحد رداً على تزايد ترسانة الأسلحة السوفييتية .

أما في الداخل فقد تمرد هؤلاء الليبراليون على الشروط التي كانت تحقق نمواً اقتصادياً وتقدماً عقلانياً متنامياً: أي العادات والأعراف العائلية الثابتة للخمسينات من هذا القرن (١٩٥٠) والقواعد الأكاديمية الصارمة التي تمّ تبنيها بعد أول قمر اصطناعي «سبوتنيك» أطلقه السوفييت سنة ١٩٥٧. أما أواخر الستينات فكانت مليئة بالرثاء الواضح لأمريكا وللطريقة التي تحولت فيها الى بلد حربي عنصري حاقد. وكذلك للطريقة التي كانت تحاول التخلص بها من العنصرية المؤسساتية وتغيير سلوكها الشخصي بطريقة لم تفعلها أية أمة أخرى من قبل. كذلك تناول الرثاء الطريقة التي كانت تقمع فيها الفردانية رغم أن البلاد كانت تتحول الى بلاد أكثر تجزؤاً ثقافياً وأكثر تسامحاً يوماً بعد يوم، كما استمرت مواقف أواخر الستينات في افساد الليبراليين السياسيين ووسائل الاعلام والأكاديميات على السواء.

وقد اتضح بما لا مجال للشك فيه أن هذا النوع من الليبرالية لم يعد صيغة مناسبة للتحكم كما تبين أن السبب الرئيسي الذي أسقط (على الأغلب) ثم أنهى الرئيس جيمي كارتر يعود الى نظام ادارته المسيّر بهذا النوع من الليبرالية والسبب الرئيسي في فوز بيل كلينتون يعود (على الأغلب) لأن حزبه لم يسيّر بالنوع ذاته ولقد حققت خطبته الافتتاحية التي ألقاها عند توليه منصبه نجاحاً باهراً لأنها لم تتحدث عن هذه الليبرالية ولا عن فييتنام أومرحلة فييتنام، بينما أخذ هذا الحديث حيزاً كبيراً من خطاب الرئيس كارتر الافتتاحي. بل تكلم عن تاريخ أمريكا الطويل وعن معركتها ضد الديكتاتورية خلال نصف قرن من الزمن وخفف من الحديث عن الحرية الشخصية كمسؤولية شخصية بحتة.

الأحزاب الاشتراكية:

شهدت الديمقراطيات المنتخبة من حوالي قرن مضى نهوضاً مفاجئاً للأحزاب الاشتراكية التي ظهرت وكأنها جاهزة لتكتسح بقية الأحزاب جميعاً، فقد حققت الديمقراطيون الاشتراكيون الألمان فوزاً ساحقاً بأصوات

المقترعين في تسعينيات القرن التاسع عشر وحصل ذلك مثلما كان يتخوف من بسمارك بالضبط. كما أحرز حزب الأحرار البريطاني أعلى تمثيل له في البرلمان عام ١٩٠٠ ثم شكل الحكومة في عام ١٩٢٤. أما الاشتراكيون الفرنسيون وعلى الرغم من بطئهم الشديد في الحصول على القوة والنفوذ إلا أنهم استطاعوا أن يقدموا ليون بلوم عام ١٩٣٦ كرئيس للوزراء. واعتقد ورنرسو مبارت الاقتصادي الألماني منذ وقت مبكر يعود الى عام ١٩٠٣ أنه من المناسب جداً أن يكتب كتاباً ما يسأل فيه عن أسباب عدم تواجد الاشتراكية في أمريكا غير أنه لم يكن واضحاً للأسف فيما اذا كانت لن توجد أبداً. لقد أحرز يوجن ديبس الاشتراكي حوالي مليون صوت في الاقتراعات سنة ١٩١٢. ودعم رؤساء أذكياء جداً أمثال تيودور روزفلت ووليم تافلت وويلسون تدخل الحكومة اقتصادياً ليحبطوا بذلك ما خافوا حدوثه ألا وهو قيام حركة اشتراكية قوية. لقد ساهمت الأحزاب الديمقراطية الاجتماعية بدور نبيل وفعال جداً في محاربة الديكتاتورية وفي دعم تقدم الحرية- خصوصاً حزب الأحرار البريطاني- في أربعينيات هذا القرن وسعت كذلك في بناء مجتمعات حضارية ناجحة بطرق عديدة، كما حصل في بلاد اسكندنافيا وفي البلدان الواطئة، إلا أن هذه الأحزاب تمر اليوم بحالة خسوف أو أنها لم تعد اشتراكية بشكل كاف. كما ربحت الأحزاب الاشتراكية في فرنسا وفي البرتغال واستراليا ونيوزيلندا والأرجنتين والمكسيك الانتخابات بعد خصخصة مشاريع الدولة وتخفيض نسب الضرائب، وتفكيك بعض الحمايات الجمركية لدولة الرفاه. وعملت على دعم مستويات الحكم السائدة وتثبيتها بدل توسيعها. والنتيجة كانت خسارة هذه الأحزاب، مثال على ذلك: حزب العمال البريطاني والحزب الاجتماعي الديمقراطي الألماني. إلا أن هناك استثناءات ثانوية- حكومة الحزب الديمقراطي الجديد، حزب أونتاريو في كندا، أما نصر ليتوانيا الذي حققه الشيوعيون القدماء- فيبدو أنه يثبت القاعدة ولا ينفيها إذ أنه حصيلة أنظمة انتخابية زائفة ونتيجة تجمعات محلية متنوعة.

الدرس المستفاد على مايبدو هو: اذا كانت الأحزاب الاشتراكية تريد أن تحكم فعلاً فما عليها إلا أن تكون أقل اشتراكية. فالحزب الديمقراطي في الولايات المتحدة لم يصبح اشتراكياً بشكل كامل في المقام الأول. والتشريع الأول الذي سنّه فرانكلين روزفلت باسم «الصفقة الجديدة» كان المقصود منه أن يكون مؤقتاً وقد كان كذلك تقريباً رغم تباطؤ بعض البرامج الزراعية أثناء تنفيذه. التشريع الحكومي الثاني لفرانكلين روزفلت نفسه أي- الضمان الاجتماعي، والحد الأدنى من الرواتب- برهن على ثبات وعلى قدرة على التحمل أكبر ووصل الى درجة قريبة من الاشتراكية. أما التشريع الحكومي الثالث لروزفلت أي- تخطيط الاقتصاد الوطني، والسلطات النهرية الاقليمية- فقدانتهى الى الافلاس وذلك لأنه لم يتلق فعلياً أي دعم من السياسيين الديمقراطيين. عقب روزفلت، فشلت ادارة ترومان في توسيع سلطة الحكومة أكثر من ذلك باستثناء زيادات الضمان الاجتماعي المتعلق بزيادة الربح. وخفضت ادارة جونسون كنيدي الضرائب بدلاً من رفع الانفاق. وعملت برامج ادارة جونسون المحاربة للفقر الكثير من أجل القضاء على فعالية القطاع العام أكثر من العمل على تنميته وتصعيده. وقامت محاولات عديدة في عهد نكسون وليس في عهد جونسون من أجل تأمين دخل مضمون لكن كلها باءت بالفشل.

بعد ذلك قبل الديمقراطيون بشكل عابر رفع نفقات القطاع العام بسرعة أكبر من نمو القطاع الخاص، إلا أنهم فقدوا لغتهم الطنانة المؤثرة هذه منذ وفاة السيناتور هومفري المرشح الرئاسي عام ١٩٧٨ كما حصل اليوم مع الأحزاب الاشتراكية التي فقدت بالمقابل لغتها المنمّقة المؤثرة التي تؤكد فيها على الفكرة القائلة إنه يعتبر عملاً ايجابياً ازدياد ممثلي الحكومة، أي الحكومة القادرة على السيطرة على البلاد والقادرة في الوقت نفسه على تأكيد الرغبات المشتركة للأمة ككل. وفي الغالب يصوّر تزايد سلطة الحكومة باعتباره وسيلة وأداة لتنظيم قوى السوق: لنستمع الى زوجة الرئيس

الأمريكي بيل كلينتون هيلاري وهي تعلق على الجملة الموجهة من أجل العناية بالصحة: من الطبيعي أن يكون هناك شيء من المطالب السياسية المنادية بإعادة توزيع الدخل في بلد يعتبر التحرك نحو الأعلى تجربة مشروعة.

لقد كانت الاشتراكية موضع تمجيد من قبل مؤسسيها في أوروبا ومن قبل المؤرخين الاحتفائيين بمشروع العقد الجديد باعتباره «موجة المستقبل» التي لامناص منها، هذا يذكرنا بأنه ليس هناك شيء بال وعتيق أكثر من نظرة الأمس للمستقبل

الأحزاب القومية:

أول مايتبادر الى الذهن عند سماع كلمة «قومية» هو قومية هتلر. لذلك علينا أن نجعل الأمر أكثر وضوحاً: ما أعنيه هنا القومية الوطنية الديمقراطية. ويعتبر الموروث القومي الوطني الديمقراطي موروثاً قوياً. لقد كان وينستون تشرشل وتشارل ديغول وكذلك فرانكلين روزفلت قوميين أو بمعنى آخر وطنيين وكذلك كانت أحزابهم. أن امكانية الحصول على وطنية ديمقراطية حيوية ومحترمة ممكنة جداً. بل هناك أمثلة كثيرة على ذلك. فالأحزاب الوطنية تعتمد في دافعها على الكبرياء الوطنية المشتركة ويعتبر هذا شعوراً عاماً وسائداً باستطاعته أن يقود معظم الناس بطريقة لاتستطيع أن تقوم بها الأحزاب الأخرى كالأحزاب الدينية والأحزاب الليبرالية والأحزاب الاشتراكية. تجسّد الأحزاب الوطنية العقيدة والايمان، وتعزز الشعور الذي يدعو الى تواصل مع الماضي- ذلك الايمان الذي يؤكد على أننا جزء لايتجزأ من سلسلة متصلة من الأفراد، تشترك بتجارب معينة وتعتنق عقيدة واحدة. وذلك ما حصل مع الذين أتوا من قبلنا والذين سوف يأتون من بعدنا. يعتبر هذا الأسلوب أحد أساليب المواساة والسلوى التي يقدّمها الدين وواحداً من الوعود التي تقدمها الاشتراكية إلا أن الليبرالية لاتستطيع تقديمه. إن للأحزاب القومية إيماناً هائلاً بالصلاح الأساسي للأمة وذلك

ماتحاول الأحزاب الدينية الاستهانة به أحياناً والأحزاب الليبرالية والاشتراكية معظم الأحيان وليس من الضروري أن يكون هذا الايمان ساذجاً أو أعمى يمنع من رؤية الأخطاء والسيئات الاجتماعية على حقيقتها: إلق نظرة على ابراهام لنكولن وهو يواجه بقوة كبيرة أكثر مما فعله أي سياسي آخر من قبل، ذلك التوتر الذي كان قائماً بين قيم بلاده التي وضع كل ايمانه بها وبين قبولها نظاماً اجتماعياً هو نظام العبودية ذاك الذي كان يعلم أنه هو الشر كله. تنبثق الأحزاب القومية أحياناً من الأحزاب الدينية ويحدث ذلك نموذجياً عندما يتحول الايمان الديني الى عدم ايمان: فحزب تشرشل المحافظ كان حزباً دينياً في يوم من الأيام وأصبح حزب الديمقراطيين المسيحيين الألمان حزباً قومياً متشدداً أكثر بكثير من الحزب الكاثوليكي.

تختلف الأحزاب الوطنية عن الأحزاب الليبرالية بمجموعة من الطرق الهامة لأنها تؤكد على الايمان بالقيم الوطنية ولأنها أقل انفتاحاً وملاءمة لمبدأ الريبية ولأنها يمكن أن تكون في الوقت ذاته أقل حرصاً على الحريات المدنية مما يرغب به معظم الأمريكيين اليوم. وهذا لايعني أنهم بالضرورة مؤمنون باقتصاديات السوق وذلك لأن الدولة تعتبر في نهاية الأمر واحداً من مؤسسات قليلة ذات منظور وطني واضح تماماً. لقد كان جمهوريو تيودور روزفلت يؤمنون بشدة بالتعريفات الجمركية ولم يعترضوا في الوقت نفسه على سياسة تنظيم الصناعة الاقتصادي. كذلك يمكن للأحزاب القومية بالحقيقة أن تنجرف باتجاه الاشتراكية كما فعل ديمقراطيو فرانكلن روزفلت.

تشكل الشوفينية خطراً واضحاً وصريحاً على الأحزاب القومية أما الليبراليون والاشتراكيون فقد ارتدوا عن الفكرة التي تنادي بأن هناك أمة أفضل من أمة أخرى. وهم يشيرون الى الأحداث المرعبة التي حصلت في الحرب العالمية الأولى والثانية أي بين عامي ١٩١٤-١٩٤٥ والتي سببت مقتل مئة مليون نسمة وكانت نتيجة صدامات بين أقليات قومية. هناك احتمال يقول إن القومية قد تكون خطيرة فعلاً ولكن هذا لايمنع أن تكون

الأحزاب الدينية والليبرالية والاشتراكية خطيرة أيضاً. قال البرت انشتاين الذي أمضى معظم شبابه في الحرب «تعتبر القومية مرض الطفولة وكأنها هي نفسها الحصبة التي تصيب العرق البشري». لكن فرانكلين روزفلت ذلك السياسي الوطني هو الذي عمل بموجب رسالة انشتاين فدفع تطور الأسلحة النووية قدماً وحشد معظم الشعب الأمريكي ضد الديكتاتورية التي كانت تطالب بانشتاين كواحد من ضحاياها ولقد تبين بما لا مجال للشك فيه أن التقدم لايجر أبداً بمعزل عن الوطنية. لكن الأهم من ذلك كله هو وجود نزعة وطنية وأحزاب وطنية فعلية قادرة على بناء واشادة مجتمعات محترمة وعالم يسعى لتحقيق السلام.

الحدث السعيد بالنسبة للثقافة السياسية الأمريكية أنها نشأت وتطورت من الثقافة البريطانية بعد ثورة ١٦٨٦ المجيدة حيث قام نظام حكم دعمت فيه بشكل كبير أفكار التسامح مع المعارضة بالاضافة لشرعية المعارضة السياسية وذلك بسبب التفاف السياسيين حول حزبين كلاهما ذو غطاء من الشرعية والحق في تمثيل الأمة. إنهما «الويغز» الأحرار و«التوريز» المحافظون حيث طوّرا نظريات تؤكد على مبادىء السلطة المقيدة وعلى التسامح مع المعارضة في الوقت نفسه. وهي النظريات التي صاغت طريقة تفكير الثوار الأمريكيين في السبعينيات والثمانينات من القرن الثامن عشر. منذ ذلك الوقت برهنت مبادىء القومية الأمريكية على أنها مبادىء قابلة للتوسع والانتشار تماماً كما كان يأمل المؤسسون أنفسهم. على أن أعظم انجاز لفرانكلين روزفلت، كما كتب الصحفي جوزيف السوب، «هو احتواء المنبوذين» أي الفقراء، المهاجرين، عمال المصانع، العاطلين عن العمل، الذين كانوا لايبدون من قبل أمريكيين بالمعنى الصحيح للكلمة.

وفي الستينات من هذا القرن كان وصول جون كينيدي الكاثوليكي الأصل الى منصب رئاسة الجمهورية الأمريكية ونجاح ثورة الحقوق المدنية تأكيداً على أن الكاثوليك والسود أمريكيون أيضاً.

والجدير بالذكر أنه من الممكن أن يصل الأمريكيون الى نقطة مشتركة يكون فيها الحزبان الكبيران قوميين أو وطنيين. فالحزب الجمهوري الذي كان حزب النخبة الاقتصادية والذي كان ينتقد بشدة السياسة الخارجية في ثلاثينات هذا القرن أصبح حزباً وطنياً قوياً في الخمسينيات وذلك عندما أضفى عليه الرئيس ايزنهاور صبغة تقدمية ذات سلطة عسكرية أمريكية منظمة على غرار ادارة الرئيس ترومان. لقد سار الحزب الديمقراطي مرة باتجاه الليبرالية- لكن ثمة احتمال كبير في أن تدخل الولايات المتحدة عهدها الذهبي في عهد الرئيس كلينتون حيث توجد أحزاب كبيرة في مواقع مختلفة تعمل على حل المسائل والقضايا الاقتصادية والثقافية الهامة من خلال نظرة تتناسب بشكل أساسي مع الوطنية الأمريكية وهذا وضع لم يحظ بمثله الأمريكيون منذ منتصف الستينات (١٩٦٠).

أما مايتعلق بالدول المنهزمة في الحرب العالمية الثانية- ألمانيا، ايطاليا، اليابان- فقد قامت فيها أنظمة سياسية معينة تشبه الى حد كبير الشكل الأمريكي بل أكثر من ذلك طورت أحزاباً تبنت مبادىء هذه القومية نفسها وأدخلتها الى ثقافتها الخاصة. تعتمد القومية ذات الطراز الأمريكي على الأفكار المجردة أكثر من اعتمادها على القومية الشوفينية المعتمدة على كبرياء العظمة تلك التي تبدو واضحة في عملية النهوض الحاصل في أوروبا الشرقية والغربية وربما بشكل أوضح في آسيا الشرقية وأمريكا اللاتينية. لقدانتشرت المؤسسات السياسية والحريات السياسية الأمريكية الطراز في مناطق كثيرة من العالم وعلى نحو يفوق ما كان يتصوره المرء قبل خمسة عشر عاماً. فاذا كان صحيحاً، كما يعتقد الكثيرون، أن البلدان الديمقراطية لن تحارب بعضها بعضاً عندئذ يكون أولئك الذين ساهموا في بناء الديمقراطية وفي بناء الأحزاب القومية ذات الطابع الأمريكي في بلدان العالم المختلفة هم أنفسهم الذين وضعوا حجر الأساس واللبنة الأولى في طريق تحقيق قرن يعمه السلام والرفاهية ألا وهو القرن الحادي والعشرون.

الرواية والتجريد الذهني

حنا مينه

أستطيع القول بعد نيف وعشرين رواية حتى الآن، ان الرواية بنت التجربة الحياتية، التجربة التي عاناها الروائي، بمعنى عاشها بعمق، شاهدها، وضع رجله، قولة المتنبي، في مستنقع موتها، ثم قال لها: «من تحت اخمصك الحشر». ولعل ارنست همنغواي، الذي حدد تجربته الروائية والقصصية بهذه الكلمات: «لم اكتب الا ماعشته وشاهدته»

ان يكون، في الخبرة التي اكتسبها، شاهدا على أن الحياة البشرية، هي التي تعطي الحياة الروائية، وليس التأمل الذهني، الذي يلوب دودة، قصاراها ان تكد الدماغ ليتفتق عن فكرة، مجردة أغلب الاحيان، ثم يعمد الى دحوها كالرغيف حين يكون عجينا، ومطها وشطها كما يفعل الحذاء مع الجلد، حتى تتسع رقعتها، وتتمدد في سياق مركب، ينهض على اديه شخوص مركبون، فلا يتجاوز، في هذه الحال، ان يكون روائياً ذهنياً، فبرك فكرة، ثم فبرك للفكرة حدثاً، وللحدث شخصيات، يسقط عليها، وعلى السياق والحوار، نتاج ذهنه، وليس نتاج معاناته، تصوره هو، كلماته هو، وليس تصور الحدث الفعلي، المعيوش، أوكلمات ابطال هذا الحدث الذين وجدوا، نطفة على الأقل، في الحياة الجارية من حوله، ومن المعاناة التي امدته بالتجربة العيانية عن هذه الحياة بعينها وليس عن سواها.

ان التجريد الذهني لايصنع رواية، هذا ماينبغي ان نفهمه، ونؤمن به، من البدء، ولئن كانت الرواية، كحدث حياتي حافل بالتجارب والمعاناة، لاتجانف التجريد، الا انها لاتشكل حدثاً معاشاً على أساسه. التجريد هنا، يأتي قولا ذهنياً، فلسفياً نظرياً، يوشي السرد فكرياً، باقتصاد في الكلمات، انما من داخل الحدث وليس من خارجه. فاذا لم يكن هناك حدث في الاصل، قام الانفصال بين التوليفة الذهنية والتجريد الذهني، وأصبح كل شيء مسقطاً مفتعلاً، متعسفاً، نابياً عن النسيج الحدثي المتشكل من التجربة العميقة ومافيها من معاناة، ملصقا، كالقشرة، على جذع الشجرة، وليس هو لب الجذع نفسه، وهذا مايعرفه النجار جيداً، فهو يلصق « الفورمايكا» على أي خشب عتيق أو نخر، لكنه لايتوصل، بفعلته هذه، الى خشب حقيقي، أكان زانا أم سنديانا، فهذه القشرة الملصقة على خشب ما، نعرف سلفاً انها كذلك، وانها عندما نضعها على محك السبر، أو يقوم الزمن بحكها، ستتبدى كما هي: قشرة لاأكثر! وهذا الالصاق، في الاتحاد العضوي للعمل الروائي، مابين موضوعه وشكله، ينفي، ويتنافى، مع التدامج الكامل، فيكون التخلخل الذي يكشف اللعبة الذهنية، لان

القارىء يريد من الرواية، وكذلك القصة، المتعة اولا، والمعرفة تالياً، والحدث الذهني، دون سند واقعي، يظل تجريداً، تغيب عنه شروط المكان والزمان والمحل، فيبقى معلقاً في فراغ، يتأرجح، ويؤرجح القارىء معه، لكنه لايتوصل، غالباً، الى الارتكاز على قاعدة حياتية، تجلوها التجربة، وتتنامى بها ومعها، حتى يغدو ماهو حياة على الورق، حياة مستقلة عن الورق، تغزو الوجدان الانساني، عن طريق الامتلاك القسري، او مايعرف بالترويض، حين ينسى الانسان انه يعيش حياتين، احداهما حياته هو بصفته مطالعاً، والاخرى حياة مايقرأ، وعندئذ يأخذه الكتاب إليه، يدخله دائرته السحرية، يجذبه، كالفيلم السينمائي الناجح، الى أجوائه، فلا يكون من بعد الا الجو الذي يوفره الحدث، في هذا أو ذاك من الاجناس الادبية، أو الأجناس الفنية، من النغم الى اللوحة الى الصورة المرئية، والا كان ماندعوه ابداعا، لا ابداعاً، بل هو استعراض فكري، من الافضل ان يقدم في اطار دراسة لا اطار رواية.

الا ان المسألة، هنا، تدخل باب التبسيط، لو اخذناها بهذه التقريرية التوصيفية، فالكلام على الابداع، لايستوي مع التبسيط ابداً، لأن الذات الابداعية أوفر غنى، واشد تعقيداً، من التسطح على هذا النحو، وماتعطيه هذه الذات، في أي جنس من الابداع، يعود أولاً وأخيراً الى سر الابداع، العائد بدوره الى تنوع لاحصر له في اختلاف هذه النفس البشرية عن تلك، مادام الخلق الانساني، الذي لم نتوصل الى كشف سره، يكمن في شيء نحسه ولاسبيل لنا الى تحديده، لأن أي وجه، لأي انسان، يتشكل من شعر وجبين وعينين وهدبين وأنف وفم وذقن، كما يتشكل الوجه الآخر، للانسان الآخر، من كل هذه العلامات الفارقة، فاذا اخذنا ملايين، بله مليارات، الوجوه في عالمنا، وظل هذا التنوع الخلافي قائماً بينها، ادركنا صعوبة التحديد، واستحالته عند المطابقة، فلا يبقى لنا، في هذه الحال، سوى الشبه، وسوى المثل القائل: « يخلق من الشبه اربعين» وينغلق السر علينا انغلاقا كاملاً.

لهذا علينا أن ندع ، تبعاً لذلك ، وفي مرتبةأدنى ، سر الخلق الأدبي الذي لايدرك ، حتى لو حبّرنا في توصيفه أو في محاولة ادراكه ، آلاف المجلدات . ذلك ان الحدث ، واقعياً كان ام ذهنياً ، لاقوام له في ذاته ، وانما في معالجته ، وعلى اصالة هذه المعالجة يتوقف استواء هذا الحدث حياً ، وما المعالجة الا الدربة الحرفية ، المعلمية في التقاط الحدث خامة ، وصياغة هذه الخامة أدباً او فناً ، وفي هذه النقطة علينا ان نبحث عن المادة المطاوعة للتشكل الادبي والفني ، في ارض الواقع وليس في حوض الذهن ، مع ملاحظة ان المادة ، واقعية كانت ام ذهنية ، منتماها الى الواقع ابداً ، مهما ينكر ذلك الذهنيون المكابرون ، الا ان هذا الواقع ، في الحدث الحياتي ، غيره في الحدث الذهني ، ويأتي بعدذلك دور الخيال والتخييل والابتكار ، في كلا الحدثين ، ليقرر الفشل او النجاح في العمل ، اذا ماأخذنا في حسابنا مقولة تشيكوف «الموهبة هي العمل» ، اي أن الموهبة تحيا بالعمل ، ودونه تموت .

لكن الحدث الذهني ، حتى لو اسعفه الخيال في اصطناعه ، كما في الروايات البوليسية ، يبقى حدثاً ذهنياً ، تأتي نهايته لتكشف ضحالته ، وهذه الضحالة ، او فقر الدم هذا ، مرده الى ان الحل ، في الحدث الواقعي ، يأتي حلا واقعياً ، ممكناً او في حيز الامكان ، اما في الحدث الذهني ، فانه يبقى ذهنياً ، بمعنى انه يقنع ولايقنع ، يقول مايبتغيه الروائي ، وليس مايقوله السياق ، في تناميه المعبر عن معايشة ، عن معاناة ، عن فهم للحدث في محليته ، وفهم للشخصيات الروائية في محليتها أيضاً ، وهذا هو الفارق الصغير الكبير ، بين الذهنية والواقعية ، في التقاط حدث ما ، ومعالجته معالجة ذهنية ، فكرية ، تخييلية بحتة ، او معالجته معالجة معاناة صادقة حارة ، تجعل القارىء يقول : «نعم هذاماعشته ، او هذا ماشاهدته ، وهذا ماأجد صورتي ، او مشكلتي ، فيه ، وهؤلاء الاشخاص هم أنا والآخرون ، لانهم موجودون ، ولانني اعرف ، في قريتي ، في مدينتي ، في حارتي ، من هم مثلهم ، في تصرفاتهم وحوارهم ، وكذلك في وداعتهم وشراستهم ، في خيرهم وشرهم على السواء» .

ماأريد قوله، بتعبير آخر، ان الرواية حياة كاملة، ولن نتوصل الى رواية حقيقية، حية، تجعلنا نعيش حياتها هي، بتوليفة ذهنية، وإنما بتوليفة حدثية واقعية، تستوعب، في ذات واقعيتها الرومانتيكية والسوريالية والتعبيرية والرمزية والاسطورية وكل المدارس الاخرى، وتنبني من لبنة الواقع، الذي يصير في الفن واقعاً آخر، مأخوذاً من النطفة، مشغولاً، سياقاً وشخصيات، باثماء هذه النطفة ونفخ الروح فيها، مع كل مايلزم هذا الانماء، للسياق والشخصيات، من خيال وتخييل وابتكار، ومعرفة مستمدة من التجربة، من المعاينة، من المعاناة، ومؤسسة على ملاحظة دقيقة، عميقة، تمدنا بالنسغ الحقيقي للبيئة، ليكون هذا النسغ، من بعد، دماولحماً لهذا الكائن الذي نسميه رواية، يتيح لبنائها المعماري ان ينهض على اديم ثابت، وثقافة شاملة، مكتسبة من المعايشة والمطالعة، هذين الشرطين المتلازمين لتحصيل المعرفة.

لقد استقر في الذهن الآن، ان الرواية هي ملحمة البورجوازية، وان البورجوازية، الاوروبية تخصيصاً، قد ابتدعت ملحمتها هذه ابّان صعودها، فكان البطل هو المحور، وهو الخط الرئيس للحدث، الا ان هذه البورجوازية، في مرحلة انحدارها وتفسخها، لم تعد بحاجة الى هذا البطل، فقامت المكانية الروائية بالبطولة، وفي هذا كثير من الشطط، لان هذه البورجوازية، والصناعية تخصيصاً، في اوروبا واميركا وغيرهما، لم تدخل مرحلة الانحدار والتفسخ تماماً، رغم ازمتها التي تتراوح بين شدة وانفراج، وحسب القانون التاريخي، فان هذه الازمة اشتدت في اواخر القرن التاسع عشر والنصف الاول من القرن العشرين، وبلغت ذروة اشتدادها بالحرب العالمية الثانية، ثم عادت الى الانفراج بعدها، لكن تأزمها، الآن، يبرز من جديد، الا أنه لم يصل مرحلة الانفجار الذي يحول الكم كيفاً، لذلك لاتزال الرواية، ملحمة هذه البورجوازية، بحاجة الى بطل فرد، لاتعوضه بطولة مكانية، مثل حي او مدينة او قرية، وفي هذا الصدد يحسن ان نولي ماقاله الروائي الياباني كانزو بورا، صاحب رواية«

لعبة العصر»، مايستحق من انتباه، فهو يلاحظ ان البطولة في الرواية، مطلوبة في وقتنا، ويعلن «انا لست ناطقاً باسم غيري، بل العكس هو الصحيح، فان لدي انطباعاً بأنني شديد العزلة، وهذا جيد في الخلق الادبي، وعدا ذلك لااظن احداً اليوم له الدور الذي قام به ميشيما او انا في الستينات. ثم ان الجيل الجديد لاينتظر من ينطق باسمه. ان افراده ابطال يتعاقبون دون توقف، كالموضة، ولكن دون رسالة. اعتقد ان رسالة الادب، الآن، ان يخلق هو ابطالاً يجتذبون الناس، لا ان يكون الادباء هم الابطال، وللأسف، ليس لدينا، في اليابان، مثل هذه الشخصيات البطلة في الوقت الحاضر».

تأسيساً على هذا، واذا كانت البورجوازية الصناعية اليابانية تفتقر الى «ابطال يجتذبون الناس» فمن باب أولى، ونحن لم ندخل العصر الصناعي العربي تماماً بعد، ان يكون افتقارنا الى هؤلاء الابطال الروائيين، الذين يجتذبون الناس، اكبر وأشد ضرورة، وهذا ماقمت به، عن دراية وقناعة، في ابتداع ابطال شعبيين، في البحر والبر، وفي كل رواياتي، دون ان اعير الرأي الآخر، الداعي الى الغاء البطولة الفردية، اي اهتمام، بسبب من ان قضايانا كعرب، اكثروفرة وتنوعاً وسخونة من قضايا البلدان المصنعة. ولابد لنا، في كفاح الامبرياليةوالصهيونية، وكفاح التخلف، من ان نخلق نماذج بطولية تكون القدوةوالجاذب للآخرين.

ولأنني لاحظت، منذ سبعينات هذا القرن، ان الرواية العربية تتقدم على الأجناس الأدبية الاخرى، وانها ستكون ديوان العرب في القرن الواحد والعشرين، فقد كرست وقتي كله لكتابة الرواية، هذه التي صارت ديوان العرب منذ الآن، ونحن في العقد الأخير من القرن العشرين، اضافة الى ان الرواية، في العالم كله، تتقدم لتحتل مكان الصدارة، ومابقي ان نعرف قيمة الرواية، التي قال عنها د. هـ. لورانس هذه الكلمات التي تصدّح فخراً: «انني، لكوني روائياً، اعتبر نفسي اعلى من القديس والعالم والفيلسوف والشاعر، فالرواية هي كتاب الحياة الوحيد الباهر».

هل ازعم، كروائي، انني كتبت هذا الكتاب؟ لا، ليس بعد، فاذا كان كل ماكتبته عن البحر لايتعدى، كما قلت مراراً، مقدمة كتاب البحر، فان ماكتبته عن الحياة لايتعدى مقدمة كتاب الحياة، وعلي أن أواصل، متحملاً الالم بشرف، فرحاً بهؤلاء الذين يأتون الي ليقولوا، باندفاع وحماسة، نحن نعرف هذا البطل في هذه الرواية، ونحن نعرف تلك البطلة في تلك الرواية، وقد صادف همنغواي مثل هذا الموقف، في روايته «العجوز والبحر» لان اكثر الصيادين، في ذلك الجون البحري، اتوا اليه قائلين: «نحن نعرف العجوز سنتياغو، انه فلان او فلان من الصيادين» وكان همنغواي يسر لذلك، ويضحك منه في أعماقه، لان سنتياغو هو كل هؤلاء، وهو، في نفس الوقت، ليس احداً من هؤلاء.

واذكر انني بعد صدور روايتي «الشراع والعاصفة» جاء أكثر من بحار ليقول لي ان الطروسي هو عمي، او خالي، او قريبي، او انني اعرفه، وفي احد الأيام قرع باب بيتي في اللاذقية، رجل ومعه صورة يبدو فيهاشاباً وقال: «انا هو خليل العريان»، وهذه صورتي تشهد لي» فاستقبلته ببشاشة وقلت له مداعباً: «اذن انت سندباد مدينتنا ياعزيزي؟» فأجاب: «نعم، واسأل البحارة والصيادين عني!» طبعاً لم اسأل أحداً، لكنني احتفظت بصورته كتذكار، ولاتزال موجودة عندي. وبعد نشر روايتي «بقايا صور»، تلقيت رسائل وهواتف وزيارات من اناس لااعرفهم، وكل واحد منهم يزعم ان الام في هذه الرواية هي امه، ولم اناقش هؤلاء الطيبين، لأن الشقاء الذي عرفته امي وانا طفل، هو عينه شقاء امهاتهم عندما كانوا اطفالاً. وكثيراً مايأتي اناس، بعد صدور هذه او تلك من رواياتي، زاعمين انهم يعرفون شخصياتها، ولشد ماحاولت، دون جدوى، اقناعهم ان البطل، في رواية «الربيع والخريف» او رواية «فوق الجبل وتحت الثلج» او رواية «الرحيل عند الغروب» ليس انا، وانما هو غيري، هو البطل الذي في الرواية، الذي عرفته، ربما، نطفة في الحياة، فرسمته شخصاً في الرواية، عن طريق الابتكار، لان تناول شخصيات جاهزة من الواقع، ينتفي معه الابداع،

وحين ينتفي الابداع يكون الفشل، لكن القراء يتشككون في ماأقول، ويميلون، غالباً، الى تصديق انفسهم، وهذا كله جزء من المعاناة الممضة، التي تبدأ بالتجربة، وتمر بالتكون، وتستمر في الكتابة، هذه المهنة الحزينة التي كثيراً ماقررت اعتزالها ولم أوفق، لان الكتابة، بالنسبة للكاتب، هي الخلاص، وهي التوازن النفسي.

طبعاً تعرفون ان الأديب، وكذلك الفنان، تتحصل له تجربة غنية في مجال عمله، وهذه التجربة، بالنسبة لي، تحتاج الى كتاب او كتب، وليس الى مقالة في مجلة، الا ان الاجتزاء، في الكلام على هذه التجربة، مريح على نحو ما، وهذا ماافعله من حين الى حين. ولقد يكون مناسباً، في هذه العجالة، ان اذكر بما قاله توماس مان عن الفن والفنان، فقد رأى ان ألم المعرفة والتشكيل، يعطي للفنان الحق، الفنان الذي ليس بنصف روحه فناناً فقط، وانما هو فنان بعاطفته ووظيفته، التعويض الاخلاقي الذي يرفعه فوق كل حساسيات وفضائح العالم، لان الفنان، والروائي بخاصة، عرضة لهذه الحساسيات وهذه الفضائح، وهذا مايزيد في معاناته للألم، الذي يصبح فيه استاذاً مع الايام.

وفي المساءلة عن شخصيات رواياتي، ومايثار، احياناً، من كلام جارح وغير منطقي حولها، بقصد خبيث على الارجح، اجيب كما اجاب توماس مان: «لاتسألوا دائماً: من هذا؟ لاتقولوا دائماً: هذا انا وهذا ذاك، كل ماهنالك ان بعض تعبيرات الفنان تشابهكم، لاتثيروا عن طريق اللغو والافتراء، الشبهات التي تحد من حرية الفنان، فهي وحدها التي تؤهله لان ينتج ماتحبون ومايحظى برضاكم، فبدون هذه الحرية يصبح الفنان عبداً لافائدة فيه» واني لأوافق توماس مان في ماذهب اليه، واتشدد، كما يتشدد كل فنان، في انتزاع هذه الحرية، والمحافظة عليها.

* * *

الفعل الشعري، أدواته ووظائفه
شعر المتنبي نموذجاً

* حمادي الزنكري

ملاحظات أولى حول منهج التناول:

تتنزّل قراءة شعر المتنبي ضمن قراءة الشعر العربي القديم بصفة عامّة ولذلك فإن هذه القراءة لا تدّعي أنها ستنفصل عن المقاييس النقدية السائدة تمام الانفصال ولكنّها تزعم رغم ذلك أنها سوف تكشف عن جملة من الخصوصيات الفنية والأدبية عامة لدى هذا الشاعر.

* حمادي الزنكري: أديب من تونس، أستاذ مساعد في كلية الآداب بالقيروان، ينشر في الدوريات العربية.

دُرِس المتنبي من عدّة جوانب تعلّق جانب كبير منها بمضمون قصائده وهو مضمون عبّر عن إعتزاز بالذّات ونفاذ حكمة ورفعة معان، وقد احتفل طه حسين مثلاً بهذا المضمون وجعله مركز اهتمامه كلّما عاد إلى هذا الشاعر بشجون القول (كتابه: مع المتنبّي).

ودُرِس المتنبي من خلال مقارنات لغوية وبلاغية ودلالية ترفع من شأنه حيناً وتحطّ منه حيناً ثانياً وتبرز تفوّقه في اختراع المعاني الجديدة والأوجه البلاغية الطريفة حيناً ثالثاً. (الوساطة بين المتنبي وخصومة للقاضي الجرجاني/ الكشف عن مساوئ شعر المتنبّي للصّاحب بن عبّاد/ الرّسالة الحاتمية فيما وافق المتنبّي في شعره كلام أرسطو في الحكمة لأبي علي الحاتمي/ بين المتنبّي وأبي فراس، بين المتنبي وابن خالويه لكامل الكيلاني/ وشروح شعر المتنبي تنتمي هي أيضاً الى هذا الاتجاه في تحديد مكانته اللغوية والبلاغية: شرح العكبري/ شرح الواحدي/ شرح اليازجي/ شرح البرقوقي. . .) ولنا أن نقول في هذا المستوى من المبحث أن المتنبي توصّل إلى الاستحواذ على ناقديه سلباً أو ايجاباً ممّا جعل أكثر الاهتمام به مبنياً على التمجيد أو أحياناً على التهجين لكن هذا الاتجاه في التناول يبقى رغم ايجابيته في فهم العلاقة بين الشعر والمحيط أو الشاعر ومعاصريه أو الشاعر والمجتمع وقيمه السائدة غير ذي افادة في إبراز الفنّ الشعري وعناصره. فهذا الابراز محتاج الى تبيّن اللغة في أصواتها وأبنية كلماتها ونظمها وجمالياتها البلاغية. إنّ لغة الشاعر من هذه المداخل هي الكفيلة بالكشف عن جوانب الانزياح التي تحيد بالشعر عن الكلام العادي وبالتالي تخرج به من أن يكون خطاباً بارداً قصد تحميله لانفعالات الشاعر أو الانفعال الشعري. والحديث عن الانفعال الشعري ليس من قبيل القاء الأحكام التجريدية المنفصلة عن الحقائق المحسوسة وإنما هو مدخل الى جنس أدبي متّسم بالثراء العاطفي والاستعمال المخصوص للغة وعناصرها، هذا الجنس هو الشعر، متمثلاً عند العرب القدامى في القصيدة العمودية.

تساءل جان كوهين في كتابه المشهور: بنية اللغة الشعرية :Jean Cohen

Structure du language poétique، عمّا يحول اللغة التي نتكلمها الى لغة شعرية أو ذات شعرية فقال: «إن ماهو أساسي يكمن في وجود مستويين من المقومات الشعرية المتاحة للغة. . . فالأول هو القصيدة النثرية، ويمكن أن يُدْعَى قصيدة دلالية اذ لا يعتمد في الواقع إلا على هذا الجانب من اللغة تاركاً الجانب الصوتي غير مستغل والعناصر الدلالية كافية هنا لخلق الجمال المطلوب وحدها (القصائد النثرية لجبران خليل جبران في دمعة وابتسامة أو البدائع والطرائف/ مذكرات أبي القاسم الشابّي/ أغاني مالدرور للوريامون Les Chants de Maldoror. . .) أما الصنف الثاني الذي يمكن أن ندعوه قصائد صوتية لأنه لا يعتمد من اللغة إلا على عناصرها الصوتية فلا يمكن أن يعتدّ به كأدب لأنه شقشقات لفظ وقواف أو نثر منظوم أو شعر بلا معنى يحاول أن يبني عالماً وهمياً باللغة وترجيع حروفها لا أكثر (بعض مقامات الحريري، الأشعار الملغزة الأشعار الفاقدة للدلالة كقول بعضهم:

الليل ليل والنهار نهار والأرض فيها الماء والأشجار

أو:

تقلقلت بالهم الذي قلقل الحشا قلاقل هم كلّهن قلاقل

والشعر استعمل على الدّوام المستويين الصوتي والدلالي معاً».

ولئن كان من الواضح أن توفر المستوى الصوتي يعني توفر انسجام بين الأصوات فيها يصل حدّ الجمالية بتوظيف مافيها من لين أو قوة وشدّة أو رخاوة ونقلة من الحروف الشفوية الى الحروف الحلقية وكميتها داخل البيت الواحد. فإن المستوى الدلالي يحتاج منا إلى بعض التدقيق فيما نعنيه بالدلالة ليس معاني الكلمات ولا المعاني التي تثبتها الجمل في بيت أو آخر وإنما نعني بها الدلالات الناتجة بنظم الكلمات وكيفية تعليق بعضها ببعض قصد إفراز أحاسيس خاصة من المعاني الأولى للكلمات.

الأدوات اللغوية:

ونفسّر هذه الشعرية أو هذا الفعل الشعري من خلال صدر بيت معروف للمتنبي وهو:

على قدر أهل العزم تأتي العزائم

المتنبي يستوقفنا ببناء هذا الصدر بناء صوتياً دقيقاً فهو مقسوم صوتياً قسمين:

على قدر أهل العزم = مجموعة من الألفاظ المجرورة التي يخفت أثناءها الصوت لأنه ينغلق بحركات منغلقة في درجات انفتاحها وهذا الانغلاق يمنع هذه الكلمات من أن تكون مركز الاهتمام أو منطلقه.

تأتي العزائم = لفظتان تنتهيان في آخرهما بضمة. ومخالفةُ الضمةِ للكسرة تعطي لهذا القسم من الصدر خصوصية وتبرزه فهما الأساس والمرجع الذي ستنبني حوله أو عليه الأصوات المخالفة الأخرى (هبوط، فصعود).

ويكشف البيت عن خاصية أخرى (مخالفة للاستعمال العادي) وهي التحول من الألفاظ الصغرى إلى الألفاظ الأكبر حجماً فمن لفظة ذات حركتين قصيرتين: علَى، إلى ألفاظ ذات حركة طويلة فحركة قصيرة قَدْرِ، أَهْلِ، عَزْمِ، الى لفظة ستكون هي الأساس بثقلها الصوتي ولها ثلاث حركات قصيرة وحركة رابعة طويلة: عزائم.

وفي البيت – صوتياً – مفارقة ثالثة تتمثل في تكرار التوالي بين ثلاثة حروف: العين، الزاي، الميم. ونعتبر أن هذا التكرار يلفت الانتباه لأنه يؤول بنا إلى التركيز على ماتكونه هذه الحروف من كلمات وعن دلالة هذه الكلمات داخل البيت.

أما من حيث النظم أو الدلالة النحوية فالجملة التي نتناولها تشكلت حول كلمة معينة تحمل معنى مُعجمياً لكنها تخلصت من هذا المعنى الأوليِّ الخام عندما انتظمت صرفياً ونحوياً داخل سياق وسوف تنتهي بفعل هذا السياق الى احتمالات دلالات شعرية بعد أن لم يكن لها غير معناها المعجمي.

الكلمة التي نعينها هي: **العزائم**.

هذه الكلمة أتت **في صيغة الجمع؛ معرفةً، أسند إليها فعل أتى، سبق هذا الاسناد مفعول الملابسة أو الحال**: على قدر أهل العزم، داخل هذا المفعول نجدُ **نسبة**: على قدر تخصصها **نسبة ثانية**: قدر أهل تخصصها **نسبة ثالثة**: أهل العزم.

فماذا تعني هذه الخصوصيات النّظميّة وماذا أضافت الى الكلمة المركز «عزم»؟

* **صيغة الجمع لكلمة عزائم**: للجمع دلالات عدّة تتجاوز الاحالة على الكثرة، فهذه دلالة مبسطة فقد يدل على الشرف مثل بيوتات ورجالات وتباشير، وقد يعني القلّة والاحتقار مثل أسياف وأنفس وأعين وكلمة عزائم هي جمع لعزيمة (مثل لطيفة وبديعة وقويمة)، فهي جمع لصفة تصف سلوكاً ايجابياً وهو الارادة التي تكون ثابتة شديدة وبلا انثناء واضافة الى ذلك فإن الجمع يكشف لدى المتنبي أن هذا السلوك لا يعتدّ به إن كان عارضاً وإنما يجب أن يكون متكرراً إلى حد التطبّع به.

* **التعريف** بالألف واللام للعزائم وبالاضافة الى أهل العزم. التعريف لعزائم ولأهل هو احالة على مرجع فما يعرف مردود إلى عهد أو عقد ذهني أو علمي بين المتكلم والمستمع (ففي سؤالنا لأحد هل قرأت الكتاب يكونُ الكتاب معروفاً بين السائل ومخاطَبه). وسياق الحال يجعل العهد من سجلّ الحرب والبطولة والفتوة والشجاعة والاقدام والمفاخرة، وليس من المعقول أن يكون العهد هنا غير ماذكرناه في سياق مدح أمير مشتهر ببطولاته وانتصاراته ورغبته الدائمة في نيل السبق الحربيّ.

* **الاسناد**: تأتي العزائم: هذا الاسناد يحمل مبدئياً دلالة استعارية وذلك باسناد فعل ماديّ الى اسم دال على مجرد، هذه الاستعارة للفعل: تأتي أي تظهر وتتبيّن، حولت القيمة الحربيّة (الاقدام والشجاعة) إلى محسوس ماديّ يعاشر الذوات البشرية معاشرة لباسهم وأسلحتهم. وتتأكد

هذه العشرة بتصريف الفعل في المضارع الدال على التواصل والثبات. فاتيان العزيمة ليست أمراً عارضاً مؤقتاً وإنما مستتب ودائم.

* **مفعول الملابسة أو الحال** تقدم على الاسناد: على قدر أهل العزم تأتي العزائم. الحال في ذاته شرط لاكتمال الدلالة في الفعل (لا يصلح الناس فوضى). ولكن هذا الشرط يزداد قوة بتقدمه على الاسناد لأنه اذ ذاك يصير المجال أو الوعاء أو الأرضية التي بها يصح للفعل أن يحدث.

فالمتنبي يرفض اتيان العزائم اذا لم يستجب لشرط معين هو أن يكون العزم على قدر مخصوص.

* **نسب الاضافة داخل الحال:** قدر/ أهل/ العزم.

هذه النسب تخصص معنى قدر باضافته الى تركيب اضافي أهل العزم وهذا يضيق من مجاله: فليس جميع الناس مؤهلين لاثبات عزائمهم هذا الاثبات يجب أن يكون على قدر من اشتهروا بالشجاعة والتقدم في الحرب وهذه النسبة تعكس رؤية المتنبي الى ذوي الفتوة من ممدوحيه أو الى ذاته التي لا ترضى بالقيم السائدة بين الناس أي بقيم القناعة باليسير والاكتفاء بما في الدَّعَةِ والأمن.

نلاحظ إذن أن كلمة عزيمة تخلصت في هذا الصدر من معناها المعجمي لأنَّها استُخدمت استخداماً لغوياً أو دلالياً (الدلالة النحوية) معيناً. وهذا الاستخدام هو فعل باللغة أو فعل لغوي لأنه استثمر في نفس الآن:

- أصوات اللّغة. - الكلمات اللغوية ومعانيها المعجمية. - قرينة الاسناد. - قرينة الجمع. - قرينة النسبة أو الاضافة. - قرينة التعريف. - قرينة الحال. - قرينة التقديم والتأخير. - قرينة الاستعارة	هذه المواد والقرائن اللغوية هي مايستعمله كلّ سياق كلامي لكن قيمتها في هذا البيت انها منشأ العناصر الدلالية والفنية الكامنة في قول الشاعر.

هذا الاستخدام أحدث لكلمة عزيمة تحويلاً من معناها المعجمي الخام أو البدائي لتلبس لبوساً جديداً أو لتحمل دلالة جديدة استصنعها لها المتنبي برؤيته الخاصة الى القيم السائدة آنذاك. ومهما أطنبت كتب اللغة في تعديد المقاصد لكلمة عزيمة (الارادة - الحزم - الاحتياط - الثبات - الوفاء بالعهد - القوة - الصبر - الجد - القصد . . .) فإن هذه المقاصد تبقى عاطلة عن الدلالة مالم تنضم الى سياق لغوي وبالتالي نحوي ودلالي ففكري مستمد من رؤية الشاعر الى الأشياء والناس والكون من حوله وهكذا فإن للكلمة الدالة معنى أول بالتعارف اللغوي وهو المعنى المعجمي ومعنى ثان بالسياق الكلامي وهو المعنى الشعري.

وإنّ مايلزم تأكيده في اطار هذه المتابعة للفعل اللغويّ المنتج أن الشعرية فيه مشروطة باحداث صورة فنية ناتجة عن العدول بالكلمات من الحقيقة الى المجاز وعن مختلف أوجه الزينة اللفظية والصوتية للسياق ولئن كان العدول والزينة اللفظية والصوتية ظاهرتين محتشمتين في الجملة التي خللنا فذلك يعود حسب تصورنا - الى كفاءة الكلمات وقوانين النحو في التعبير عن القيمة الأخلاقية والاجتماعية أي شروط العزيمة في وسط قائم على الحرب والمفاخرة والبطولة ثم إن هذه القيمة أبعد ماتكون عن الحسية حتى تسقط داخل صورة يتوهمها السامع.

والملاحظ أن الشروح القديمة للشعر نزعت الى الفصل المبدئي بين الأدوات اللغوية (لغة - أبنية - تراكيب) فاعتنت بها على حدة وبين المعاني المفترضة لكل بيت بيت والمستخلصة بأفهام تأويلية في أكثرها. وأدى هذا الفصل الى نزعة غالبة لدى الشراح الى تحويل المنظوم الى منثور دون عناية بعناصر الشعرية والى اهمال مطرد للأبعاد الفنية.

أتى مثلاً في البيان في شرح الديوان لأبي البقاء العكبري تعقيباً وشرحاً على صدر البيت الذي نتناوله بالبحث.

الغريب: العزائم: ج. عزيمة وهي مايعزم الانسان عليه.

المعنى: يقول: عزيمة الرجل على مقداره، فمن كان كبير الهمّة

قوي العزم عظم الأمر الذي يعزم عليه والمعنى أن الرجال قوالب الأحوال اذا صغروا صغرت واذا كبروا كبرت، فعلى قدر أهل العزم من الملوك ومايكونون عليه من نفاذ الأمر وتظاهر العلو والرفعة تكون عزائمهم.

وهذا كقول عبد الله بن طاهر: إنّ الفتوح على قدر الملوك.

لاشك أن هذا الشرح توصّل الى نتائج قيمة في محاولة فهم للبيت لكن ماهي منطلقاته؟ ماهي مقاييسه؟ إنها لا تعدو أن تكون نتيجة لحسّ لغويّ نافذ ولاقتناعات بقيم أخلاقية سائدة واضافة الى هذا فإن هذا الشرح تَغَاضى عن الجوانب التالية:

١) فهو لم يصل وصلاً مباشراً بين النّص في أجزائه اللغوية وبين المعاني - كما أشرنا سابقاً - من أين له مثلاً أن يقول أن المتنبي يقول: إن الرجال قوالب الأحوال اذا صغروا صغرت وإذا كبروا كبرت. من أي لفظ؟ من أي تركيب؟ من أية قرينة لفظية أو معنوية لماذا تجاوز كفاءة اللغة الى تصوره الخاص.

٢) وهو لم يقصد استخلاص الأبعاد الفنية اذ جعل المعنى هدفاً للشرح: يقول/ ويقول كذا/ وكذا، والاشكالية الاساسية التي يلزم أن نطرحها بدلاً من ذلك هي: كيف أتى قوله؟ ماهي قوالبه؟ ماهي قيمة هذه القوالب في إضفاء الانفعالية على المعنى؟

إن الشعر من المستوى الذي يعنينا ليس وثيقة نستثمرها للتعرف على بواطن الشاعر أو على علاقاته الاجتماعية وأزماته العاطفية وليس دليلاً عند الناقد الأدبي على مقاصد رجال السياسة والاقتصاد فهذا من شأن المؤرخين والفقهاء وكتاب الرحلة وأصحاب التراجم.

إن الشعر عرض فني لا يختلف من حيث الانتماء الى الفن عن النقش والتصوير والرقص والتمثيل ولا أظننا نذهب الى معرض للصور الزيتية عن القيروان مثلاً قصد التعرف على القيروان ومساجدها وأرباضها وحماماتها وأسواقها وجمال نسائها. نحن نقصد المعرض لمشاركة الرسام جملة من الأحاسيس أودعها لوحاته بأنواع الألوان والضياءات والظلام والأشكال

الغجيبة التي تخالف الواقع أي واقع القيروان فهذه اللوحات تعبر عن واقع آخر كامن في نفس الرسام، ولاسبيل الى معرفة هذا الواقع الثاني المفارق بغير الانتباه الى هذه الألوان والأضواء والظلال والأشكال العجيبة التي لا تكون البتة صورة طبق الأصل من الواقع المادي وإلا تحولت الصورة الفنية الى صورة فوتوغرافية باهتة القيمة.

وهكذا الشعر، يتجاوز معاني الكلمات التي رسخت في المعاجم ويثري هذه الكلمات بمعان جديدة مفارقة، الكلمات عند الشاعر تثور على المعجم وتحطم مقاييس المعنى وتتآمر مع الشاعر لتدخل في فعل وانفعال لغوي. الكلمات عند الشاعر تمسك بما حولها من أدوات نحوية فاذا بها غير الأولى لأنها صنعت عالماً جديداً من الدلالات بقيمتها داخل السياق فدور الناقد هو أن:

- يعين الكلمات الدالّة.
- يحدد معانيها الأصلية.
- يعرف علاقاتها النحوية والبلاغية بما حولها.
- يبرز القيمة الدلالية التي اتخذت انطلاقاً من هذه العلاقات (القيمة الدلالية للكلمات ليست معنى البيت فمعنى البيت لايعنينا).

وإذا انطلقنا من هذه الفرضية يمكن لنا أن نقول أن الكلمات هي مواد خام او خامات Lexémes تختزن في داخلها معاني تُحيل إلى متصورات مادية أو ذهنية لكنها تتفاعل مع غيرها داخل سياق لغوي فتصير منتجة لدلالات اضافية وفعاليات جديدة/ وذلك بفعل خاص في اللغة أو فعل لغوي خاص.

الخصوصيات البلاغية ووظائفها:

والمتنبي سعى بحكم رغبته في بعث الانبهار وبحكم صلته بمن يتوجه اليهم شعره الى انتقاء الالفاظ فالمجالات الخاصة لشعره هي مجالات مدح أو هجاء أو رثاء (وهي مجالات احتفال ومشافهة مباشرة) واذ ذاك فإنه ينتقي

اللفظ الذي يدهش ويثير الانتباه ويبعث على الانفعال ومن وسائله في ذلك **الألفاظ الصحراوية** (الجآذر - المطايا - هودج - المراتع - الرعابيب - الآرام - المعيز - الضباء - الفلاة - لامة فاضة - أضاة - دلاص - التوراب - جفخ - مطلخم - مثعنجر - الحفش - الابتشاك (وهو الكذب)).

هذه الكلمات توهم بقوة الايقاع ودقة الدلالة لأن هذه الكلمات تحتوي عادة على جرس خاص. وتُعَدّ هذه الكلمات في ذاتها حاملة لقيمة دلالية لأنها تستحضر معها الوسط البدوي بصفة عامة وبذلك فانها ترد المستمع الى أوساط تعد لديه النموذج الأول للصفاء اللغوي والحيوي.

واعتمد على **تكرير اللفظ**، وكل تكرير هو تأكيد وإلفات ملح على جانب دلالي أو جمالي (وهذا التكرار قد يكون بالجناس)

- وتراه أصغر ماتراه ناطقاً *ويكون أكذب مايكون ويُقسم
- قطف الرجال القول وقت نباته *وقطفت أنت القول لما نوّرا

وهذه الظاهرة توجد في أكثر من ثلث شعره تقريباً. ومن أساليبه البلاغية الغالبة في شعره:

الاكثار من التشبيهات في البيت الواحد

- بدت قمرا ومالت خوط بان وفاحت عنبرا ورنت غزالا

- **التقديم والتأخير:**

- الطيب أنت إذا أصابك طيبه والماء أنت اذا اغتسلت الغاسل

- **التعديد:**

- الخيل والليل والبيداء تعرفني والطعن والضرب والقرطاس والقلم

- **المبالغة أو الاغراق في الصفة:**

- كفى بجسمي نحولاً أنني رجل لولا مخاطبتي إياك لم ترني

ويمكن لنا أن نعدد بشكل موسع هذه الأوجه البلاغية فنتحدث عن **ترصيعه وازدواجه ومقابلاته وترديده وغلوه في تشبيهاته واستعاراته وحسن تعليله واعتماده على الحصر.** لكن هذه السمات أو هذه الأوجه البلاغية تبقى في هدفها الأساسي حصاراً للسامع ودعوة له الى تركيز اهتمامه على

الظّاهرة الشعرية فكأننا بالشاعر يتعاطى بهذا المذهب نوعاً من التحذير والارهاق يسلطه على مستمعيه فيشلّ لديهم القدرة على الخلاص منه فهو يضع في ابتداءاته كل ثقله البلاغي ولا نُستغرب ذلك اذ أن هذه الابتداءات هي أول مايقرع السامع . والشعر العربي هو شعر مشافهة وتلق مباشر بل تلق احتفالي انفعالي، والمتنبي كانَ ينشد سيف الدولة وهو بين يديه وبدي العلماء واللغويين والشعراء يترقبون قوله، فأفق الترقب كان ضيقاً واذاك فالشعر يجب أن يكون دقيق الصنعة .

١) * بنا منك فوق الرمل مابك في الرمل

* وهذا الذي يُضني كذاك الذي يُبْلي .

٢) * الرأي قبل شجاعة الشجعان * هي أول وهي المحل الثاني

٣) * ياأخت خير أخ يابنت خير أب * كناية بهما عن اشرف النسب

٤) * مالنا كلّنا جَوٍ يارسول * أنا أهوى وقلبك المبتول

كلما عاد من بعثت إليها غار مني وخان فيما يقول

أفسدت بيننا الأمانات عينا ها وخانت قلوبهن العقول

٥) * مَلُومُكما يجل عن الملام * ووقع فعاله فوق الكلام

هذه البدايات التي عرضنا ليست فحسب تخديراً للقارئ وإرهاقاً له ليقتنع بقدرة شعرية ما عند المتنبي وإنما هي أساساً دليل على تأنقه في بداياته مما يؤكد رغبته في حصار مستمعيه وهذا التأنق الذي تجسم في هذه الأشعار في التكرار والتوازن بين أجزاء البيت (١ ، ٢) وفي الأسلوب الانشائي بالنداء (٣) أو بالسؤال والتعجب (٤) أو بالجناس الجزئي أو التام (٥) .

الخاتمة:

هذه الملاحظات وهذه المداخل التي اقترحنا لمتابعة النص الشعري عند المتنبي أبرزت لنا أنه حريص على إحاطة الكلمات الأساسية Les prédicats

psychogiques في الجملة بقرائن تخصيص مختلفة تضفي عليها قيمة دلالية جديدة.

وقد تبين أن هذه القيمة الدلالية ناتجة عن دقته في التعليق بين الكلمة الأساسية وبين حوافها داخل سياقها ومن شأن ذلك أن يضفي على شعره الوضوح والرسوخ المتقبلين والمتنبي يستثمر في فعله الشعري أدوات أو وسائل البلاغة كما هو مستثمر لأدوات النحو. وأدوات البلاغة ليست عنده مجرد ألوان وأصباغ وظلال تحسن القول وإنما هي كذلك تحول العبارات من معانيها الأصلية إلى معان ثانية تخدم الشعر دلالياً عند صنع المعنى وجمالياً عند تلقيه وبهذا أمكن لشعره أن يخلص من عادي الكلام الى فنيه. وهذا الفعل الشعري بكل مافيه من متانة على مستويات اللغة والتركيب وجماليات صوتية وبلاغية وبما يعبر عنه في قيم (الأنفة - الشجاعة - الصداقة - الوفاء - الرفض...) هو الذي أمكن للمتنبي أن يتميز عن غيره من الشعراء وهو الذي أعطى لشعره القدرة على الاشعاع فهو رفض القيم السائدة في العصر العباسي. من قيم سابقة طورها وكيفها لتجربته وأبرز شخصيته الشعرية الجديدة وتجربته بكل اصرار وهي تجربة فردية تعرب عن ذاتها في المضمون والشكل معاً.

ويمكن في هذا الاطار أن نقول أن المتنبي تميز عن غيره من الشعراء برونق اللغة وباستناده الى شاعريتها الأولى وخصائصها الايقاعية والتشكيلية والنظمية المستمدة من الأصول الأولى للشعر العربي أي الشعر الجاهلي والأموي.

تطبيق

من بداية قصيدة في مدح كافور الاخشيدي سنة ٣٤٦ :

١) مَنِ **الجآذر** في زَيِّ الاعاريب	حمر الحلى والمطايا والجلابيب
٢) ما**أوجه** الحضر المستحسنات به	كأوجه البدويات الرعابيب
٣) **حسن** الحضارة مجلوب بتطرية	وفي البداوة حسن غير مجلوب
٤) أين المعيز من **الآرام** ناظرة	وغير ناظرة في الحسن والطيب
٥) أفدي **ظباء فلاة** ماعرفن بها	مضغ الكلام ولا صبغ الحواجيب
٦) ولابرزن من الحمام مائلة	أوراكهن صقيلات العراقيب
٧) ومن هوى كل من ليست **مموهة**	تركت لون مشيبي غير مخضوب
٨) ومن **هوى الصدق** في قولي وعادته	رغبت عن شعر في الرأس مكذوب

الديوان، شرح العكبري
ج.١ ص١٥٩ ومابعدها

ملاحظة: الألفاظ المسطرة تعد لدينا الكلمات الدالة وهي بذلك مرتكزات اساسية يصاغ حولها البيت ومختلف قوالب القول بقرائن النحو والبلاغة. فهي هدف ويمكن اعتبارها وظائفياً لانحوياً مسنداً اليه دلالياً. وننظر فيما يلي في البيتين الأول والثالث محاولين توضيح هذه الرؤية.

من الجآذر في زي الأعاريب حمر الحلي والمطايا والجلابيب؟

خبر (للعاقل). نعت أو حال أول فثان يصفان عادة عاقلاً لكنهما يصفان في هذا السياق غير عاقل: الجآذر

مبتدأ (غير عاقل)

الفعل اللغوي:

أدواته النحوية: احيطت كلمة جآذر وتدل على غير العاقل بقرائن لفظية أو معنوية مختلفة تخص العاقل وهذه دعوة من الشاعر الى التركيز على هذه الكلمة لأنه سوف يجعلها مركز اهتمامه لتحقيق فنيات تعبيره.

* - الاسناد في قالب استفهام وهذا يدل على حيرة الشاعر التي يرغب في تحويلها الى سامعه.
* - النعتان أو الحالان (في زي الاعاريب حمر الحلى . . .) تفسير للحيرة الواردة في الاستفهام.

أدواته البلاغية:

* - الجآذر (ج جؤذر ولد البقرة الوحشية) استعارة تستثمر رصيداً ثقافياً قديماً ومشتركاً كانت فيه الجآذر تُذَكِّرُ بجمال العيون وسعتها وغضاضة الشباب.
* - حمر الحلى والمطايا والجلابيب: نسبة الى معطوفات متوالية: تراكم الحسن والثراء: حمر الحلى: ذَهَبٌ/ حمر المطايا: أحسن الوان النّوق/ حمر الجلابيب: البِسَةُ الملوك.
* - الأعاريب ـــ الجلابيب: تحسين لفظي: سجع.

حسن	الحضارة	مجلوب	بتطرية
مضاف	مضاف إليه	مشتق	جار / مجرور مفعول به (ت: بالجر
مبتدأ : تركيب بالاضافة		خبر، تركيب شبه اسنادي	

هذا التحليل النحوي يبرز على المستوى الدلالى بالطريقة التالية فهو وظائفيا كما

حسن الحضارة مجلوب بتطرية



كلمة اساسية لان الشاعر سيوضحها بالقرائن الموالية لها

قرينة نسبة تخصص معنى الكلمة الاساسية حسن (انتماء الحسن الى الحضارة او الى الحضريات

قرينة وصفية تزيد فى تفسير الحسن (حسن مجلوب)

قرينة تعدية تبرز وسيلة جلب الحسن : التطرية

أحيطت كلمة حسن بجملة من القرائن اللفظية والتركيبية تكرس معناها المعجمي لتعطيها قيمة دلالية جديدة :

حسن ← حسن هجين

الحضارة ـــــــــ الحضريات : دلالة الكل على الجزء
مجلوب (الحسن مجلوب) : مجاز لغوي بقرينة لفظية
تطرية الوجه (أي التليين بالخدمة وحذف الشوائب وتغطية العيوب) يمكن اعتبارها مجازاً لغوياً آخر لأن الوجه أو البشرة لا تحدث لها تطرية وإنما فحسب تغيير في الألوان لحصول الانسجام في المساحة.
انتاج القول الشعري : فعل لغوي + فعل بلاغي.

* * *

استعادة المتنبي قراءة نقدية في قصيدته عن «الحمى»

شوقي بغدادي

بلى.. يجب أن نستعيد المتنبي حين نتحدّث عن الحبل السرّي الذي يربطنا بالتراث، لا لأجل أن نكتب مثل المتنبي، فهذا مستحيل بقدر ما هو غير ضروري وإنما لأجل أن نستعيد بعضاً من عنفوان روحه وهو يواجه انحطاط عصره، وقليلاً من مهاراته الفنيّة وهو يعبّر عن أوجاعه وما أكثرها!.

* شوقي بغدادي: أديب وشاعر من سورية، ينشر منذ أوائل الخمسينات، من مؤلفاته «أشعار لاتحب»، «عصفور الجنة»، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

ومهما قيل إن المتنبي قد استُنْفِد فإن الاستعادة تبرهن على العكس. إنّ دارسيه قد امتحنوا أنفسهم فيه أكثر من امتحانهم إياه، وهذا ما يجعل الدراسات الفنّية عموماً اختياراً ذاتياً أكثر منها احتواءً علمياً حاسماً. إن الرحلة في متاهة الفنون غيرها في دنيا العلوم حيث نواجه هنا «مادّة» يمكن اختبارها بالحواس الخمس في حين نواجه هناك «طاقة نشعر بوجودها من دون أن نفهم أسرار تركيبها مثلَ النور والكهرباء.

ولعلّ المتنبي من بين رموز التراث الكبرى هو أكثرها إشكالاً إذ لم يختلف الدارسون على شاعر اختلافهم على المتنبي، ومن هنا سرّ تراكم وتعارض عشرات بل مئات الدراسات القديمة والحديثة دون أن تقنع أحداً بأن البحر قد هُتكت أسراره. وإنما هي مغامرات الناس بعضهم في عوالم بعض لاكتشاف عالم ملغز بعيد الأغوار سوف يختلفون حوله أبداً. ويجب أن يختلفوا، ذلك لأن الاختلاف هو أكثر علامات الحياة حضوراً وإثارة.

إقرأ مثلاً طه حسين في كتابه الضخم عن المتنبي الذي أسماه «مع المتنبي»[1]. إنك لن تجد كتاباً في ضخامة هذا المؤلَّف، ولا في تقصّيه وملاحقته تفاصيل حياة الشاعر وشعره ومع ذلك فلقد فاتت طه حسين، وهوَ مَنْ هُوَ، أشياء، وأخطأ في أحكام، وتحيّز في مواقف، ومن يقرأ تعليق «عباس محمود العقاد» عليه في مقالة مشهورة له يعقّب فيها على الكتاب إياه، وما رصده «مارون عبود» في كتابه المعروف «الرؤوس» من هنّات وأخطاء وتفسيرات ملتوية أخذها على طه حسين لا بدّ أن يُدرك - بالرغم من دهشته - أن كل دراسة لأيّ شاعر أو فنان هي اجتهاد شخصي لا أكثر، فيه من العلم أحياناً بقدر ما فيه من الجهل، وفيه من النزاهة بقدر ما فيه من التحيّز والتحامل، وأن استعادة المتنبي ممكنة وجديدة دائماً.

كتاب في جزأين صدر في القاهرة عام ١٩٣٦ عن لجنة التأليف والترجمة والنشر، ويتألف من / ٧١٦/ صفحة من القطع المتوسط وذلك بمناسبة الذكرى الألفية لوفاة المتنبّي.

خلفيّات القصيدة

بهذه الرؤية أقبلتُ على المتنبي كما أُقبل على التراث كلّه بين الحين والحين، مختاراً له قصيدة بعينها هي قصيدته الشهيرة جداً عن الحمّى التي أصابته في مصر أثناء إقامته الجبرية هناك آخر عهده بها. وكان قد فارق صديقه وأميره «سيف الدولة» بعد سنوات تسع حافلة بالذكريات الرائعة والتي انتهت نهاية مريرة مؤلمة للصديقين معاً إذ تغيّر قلب الأمير على شاعره بسبب غرور الشاعر - ربّما - أو الوشايات التي سعى بها الحاسدون للإيقاع بينهما ونجحوا في مساعيهم حتى تهدّدت حياة المتنبي قبل أن يغادر حلب للمرّة الأخيرة، ويهيم على وجهه وراء ملجأ أمين خيّل له أنّه واجده في كنف كافور الأخشيدي[1] حاكم مصر آنذاك.

هناك أقام المتنبي أربع سنوات يمدح حاكماً لم يقنعْ به إطلاقاً وقد ظلّ هذا الحاكم يماطل في وعوده للشاعر حتى أضرّ به السأم والخيبة والحبس عن الخروج من البلاد فوقع فريسة للمرض المضني قبل أن يشفى وينجح في الهروب من مصر كي يقع من جديد في مأزق جديدة سوف تفضي به إلى مصرعه الفاجع مقتولاً وهو بعد في الخمسين من عمره وفي ذروة عطائه الشعري، وقد طبقت شهرته الآفاق.

لماذا هذا النصّ بالذات؟

اخترتُ لقراءتي النقدية هذه إذن وأنا أستعيد المتنبي قصيدته الشهيرة التي قالها عام ٣٤٨ هـ وهو طريح الفراش يشكو أوجاعه الجسدية والنفسية، مغلوباً على أمره. ولكن لماذا هذا النصّ بالذات؟.

---

١ - هو آخر الحكام الأقوياء للدولة الأخشيدية (٣٢٣ - ٣٥٧ هـ.) وأصله خصيّ زنجي وعبد لمؤسس هذه الدولة - محمد بن طغج الملقب بالأخشيد - في مصر وبلاد الشام. وكان كافور طموحاً ذكياً حسن الإدارة بارعاً في التآمر وقد ترقّى في عهد سيّده إلى مرتبة قائد لحملة عسكرية في الشام، وحين توفّي مولاه عن ولدٍ صغير انفرد بخدمته، ثم لم يلبث أن انتزع الملكَ منه واستبدّ به دونه. وقد دام حكمه الفعلي اثنين وعشرين عاماً من ٣٣٤ إلى سنة وفاته عام ٣٥٦ هـ، - وهو العام نفسه الذي مات فيه سيف الدولة وبعد مصرع المتنبي بعامين فقط -.

منذ البداية وضعت لنفسي شروطاً ثلاثة أردت أن يتمّ اختياري للنصّ على أساسها وهي:

أولاً: أن يعبّر النصّ بكامله عن معاناة ذاتية خارج دائرة المديح أو الرثاء أو الهجاء والتأملات الفلسفية وهي أغراض المتنبي الأساسية.

ثانياً: أن يتوفّر للنصّ ما يُسمّى بـ«وحدة الموضوع» بمعنى أن يكون في الإمكان ردّ النصّ كاملاً إلى بنية فكرية واحدة.

ثالثاً: أن يخلو النصّ ما أمكن ذلك من الفخر المبالغ فيه الذي تضجّ به قصائد المتنبي في صباه.

وفي سبيل التأكد من توفّر الشرط الأوّل وجدت نفسي مسوقاً إلى مراجعة الديوان بأكمله من جديد، وقد خرجت من هذه المراجعة ببعض الملاحظات الطريفة والمفيدة منها:

إذا تركنا جانباً المقطوعات الصغيرة المؤلفة من بيتين إلى ستة أو سبعة أبيات فإننا نواجه مئة وإحدى وخمسين /١٥١/ قصيدة هي المحتوي العام للديوان موزّعةً على الشكل التالي:

/ ١٢١/ مئة وإحدى وعشرون قصيدة في المديح
/ ١٤/ أربع عشرة قصيدة في الرثاء
/ ٩/ تسع قصائد في الهجاء
/ ٦/ ستّ قصائد في الموضوعات الذاتية
/ ١/ قصيدة واحدة في التأملات الفلسفية، وهي مقطوعة من عشرة أبيات تبدأ بهذا البيت:

صحب الناسُ قبلنا ذا الزمانا وعناهم من شأنه ما عنانا

وهنا لا بدّ من الاعتراف أن شخصيّة المتنبي نفسه كموضوع شعري «ذاتي» كانت تتسرّب إلى جميع هذه القصائد وتطغى على الكثير منها في حدود تضيق أو تتسع إلاّ أنها تبقى على كل حال أسيرة موضوعها الأساسي ومحسوبة عليه. ومن هنا لابدّ أن تلفت نظرنا هذه الملاحظة وهي أن صاحب

هذه الموهبة العظيمة لم يجد طول حياته من الوقت للتعبير عن معاناته الوجدانية العميقة في نصوص مستقلة سوى ما يكفي لستٍّ /٦/ قصائد فحسب، قال معظمها في صباه وهي في الفخر المبالغ فيه تبرز من بينها قصيدته في ذكر الحمّى التي أصابته في مصر، كنصٍّ فريد في نوعه إذ يخلو تماماً من أيّة إشارة إلى شخص آخر وليس سوى شخص الشاعر نفسه، دون المبالغات المتطرّفة التي كان يجنح إليها في صباه مفتخراً.

تقف هذه القصيدة إذن هكذا في الديوان كلّه غريبةً وحيدة متألقة ببريقها المكتمل الخاص والمتفرّد شكلاً ومضموناً مما دفعني بلا تردّد إلى اختيارها نموذجاً للشعر الذي قصدت إليه. إنها القصيدة التي تتخطى في اعتقادي زمَنَها فنيّاً أكثر من أيّة قصيدة أخرى للمتنبي أو لغيره من معاصريه وتصل إلينا ونحن في أواخر القرن العشرين مشحونة بكلّ امتيازات «الحداثة» التي تتجدّد باستمرار وتفرض عظمتها الفنيّة على جميع الأذواق وإلى الأبد، ذلك لأنها القصيدة شبه الوحيدة التي تحقق ما يمكن تسميته بالشعر الصافي الذي يجمع بين حميمية الذات وهي تتعرّى أمامنا شعرياً دونما حجاب، وصخب الموضوع الخارجي وتعقيداته ومفارقاته المؤسية في سياق فنّي رفيع واحد. أو لنقل إنها القصيدة التي تُجسِّد أكثر من غيرها وجدانَ عصرها الممزّق بين العظمة والتفاهة في مرحلة تاريخية لم تتفسّخ بعد فيها الدولة العربية وتبلغ قعر انحطاطها - كما سوف يحصل في القرون التي تَلَتْ - . ولكنّ كلّ علامات هذا الانحطاط كانت بادية للعيان وبخاصّة لأصحاب النفوس الكبيرة - كالمتنبي - وهكذا يمكن تصوّر الحمّى». في النصّ أبعدَ في مدلولاتها وتجلّياتها الدرامية التي يقف فيها الشاعر رمزاً للإنسان العربي المحاصر بالفساد والرافض إيّاه بكلّ ما فيه من عناد وكبرياء. يمكن إذن تصوّر النصّ انطلاقاً من هذه الرؤية تعبيراً عن حالة عصر بأكمله ليست فيه «الحُمّى» سوى أحد المضاعفات الجسدية لأزمة روحيّة أخلاقيّة بالغة العمق.

ومن هنا رواج شعر المتنبي وخلوده، ذلك أن الناس وجدوا فيه

أنفسهم كشاهد على بدايات انهيار عظمتهم كأمّة غيّرت رسالتها الحضارية ذات يوم العالم، وارتقت به إلى أعلى ثم ها هي تضعف وتفقد دورها تماماً، وكأنها باتت خارج التاريخ. هذه المفارقة الدرامية التي يفجّرها شعرُ المتنبي في أعماقنا لا نحسّ بحضورها العنيف المؤثر في دواوين شعراء كبار آخرين مثل بشار بن برد وأبي تمام والبحتري وآخرين، حيث تسود مهارات وموضوعات أخرى غير التي أرّقت المتنبي، وجعلت منه ضمير عصره في كثير مما قاله في حين كان الآخرون.

- ما عدا القليل منهم مثل المعرّي والشريف الرضي وأبي العتاهية وآخرين معدودين - مشغولين بهموم ذاتية ضيّقة الآفاق أو بما تتطلبه واجبات شاعر البلاط بعيداً عن هموم العصر الكبرى.

وحدة الموضوع

أما الشرط الثاني وأعني «وحدة الموضوع» فلا بد من أجل إثبات ذلك من تقصّي البناء الفكري للنص مقطعاً متلمّسين طبيعة التداعي الذي تحكّم بعملية الابداع وحدد مسارها العام.

يتألف النصّ من / ٤٢/ اثنين وأربعين بيتاً، غير أنه من السهل أن نلاحظ أن القصيدة وكلها متفرّعة بنيوياً عن نواة فكرية واحدة هي «البنية» الأصغر، والجوهر الذي تتفرّع عنه البنيات الأخرى ساقاً وأغصاناً وأوراقاً على جذر واحد كي تشكل ما يمكن تشبيهه بشجرة مكتملة النماء. وتتلخّص هذه البنية الأساسية بالمقولة الآتية وبأقل الكلمات وهي: «لاحياة حقيقية بلا حريّة» أو بتعبير آخر - مقلوب -: «فقدان الحريّة يعني فقدان الحياة الحقيقية ذاتها». وحين نتابع تداعي الأفكار نجد أن جميع أبيات القصيدة تنوّع على البنية الفكرية هذه، وتؤكّدها باستمرار دون أن تخرج عنها إطلاقاً.

فلنتابع معاً نظامها الداخلي نجد أنه من الممكن إرجاع النصّ إلى ثلاثة مقاطع كلّ منها يمهّد للمقطع الذي يليه ويصبّ فيه في تتابع متنامٍ من الجيشان الفكري والعاطفي عبر سياقٍ دراميّ متصاعد:

المقطع الأول: ويشمل مرحلة التعبير عن الضيق بالحياة عموماً دونما تحديد، وعن الرغبة في الرحيل والدوافع التي تدفعه إلى ذلك في ستة عشر بيتاً /١٦/ تمثل الأرضية الفكرية والنفسية التي تمهّد للدخول في المرحلة التالية في نسقٍ من التداعي المنطقي المترابط، وهذه هي الأبيات

١- ملوكما يجلّ عن الملامِ ... ووقعُ فَعالهِ فوق الكلامِ
٢- ذراني والفَلاةَ بلا دليلٍ ... ووجهي والهجيرَ بلا لثامِ
٣- فإني أستريحُ بذي وهذا ... وأتعبُ بالإناخةِ والمقامِ
٤- عيون رواحلي إن حِرتُ عيني ... وكلّ بُغامِ رازحةٍ بُغامي
٥- فقد أرِدُ المياه بغير هادٍ ... سوى عدّي لها برقَ الغمامِ
٦- يُذِمُّ لمهجتي ربّي وسيفي ... إذا احتاج الوحيدُ إلى الذِّمامِ
٧- ولا أُمسي لأهل البخل ضيفاً ... وليس قِرىً سوى مُخّ النَّعامِ
٨- فلما صار ودّ الناس خِبّاً ... جزيتُ على ابتسامٍ بابتسامِ
٩- وصِرتُ أشكّ فيمن أصطفيهِ ... لعلمي أنّه بعضُ الأنامِ
١٠- يُحِبُّ العاقلون على التصافي ... وحُبُّ الجاهلين على الوَسامِ

١- ملوكما: الشخص الذي يقع عليه اللوم ويقصد الشاعر نفسه.
٢- ذراني: اتركاني
٣- الاناخة: النزول في مكان
٤- بُغام: صوت الناقة. رازحة: الناقة المتعبة
٥- عدّ برق الغمام: كناية عن قرب نزول المطر
٦- يُذمّ: يعطي العهد والذمّة.
٧- القرى: الضيافة. مخ النعام: كناية عن الندرة والبخل
٨- خِبّاً: خداعاً
١٠- الوَسام: حُسن الشكل الخارجي

١١- وآنفُ من أخي لأبي وأمّي ... إذا ما لم أجِدْهُ من الكرامِ
١٢- أرى الأجداد تغلبها كثيراً ... على الأولاد أخلاقُ اللئامِ
١٣- ولست بقانعٍ من كلّ فضلٍ ... بأن أُعزى إلى جدٍّ هُمامِ
١٤- عجبتُ لمن لـه قَدٌّ وحَدٌّ ... وينبو نَبْوةَ القَضِمِ الكهامِ
١٥- و من يجدُ الطريق إلى المعالي ... فلا يَذَرُ المطيَّ بلا سَنامِ
١٦- ولم أرَ في عيوب الناس شيئاً ... كنقصِ القادرين على التَمامِ

البيت الأول مدخلٌ مكثّفٌ للموضوع ومحرّضٌ عليه في أن يتصوّر الشاعر لوماً موجّهاً إليه وهو بالتأكيد ناجمٌ بسبب وضعه المتبلّد آنذاك، والمتناقض مع سمعته كشاعر جوّاب طليق. وفي دفاعه عن نفسه- في الشطر الثاني- أن الكلام يعجز عن احتواء أزمته الكبرى المفروضة عليه كما سوف نفهم فيما بعد. وهكذا يدخل المتنبي إلى موضوعه مباشرة بعد هذا البيت ليعبّر في البيتين التاليين عن ضيقه ورغبته في الرحيل. وهذا المعنى يقوده بالطبع إلى ضرورة دعم جدارته بتحقيق هذه الرغبة في السفر من خلال التأكيد على قدراته الشخصية، وخبرته كمغامر جوّاب - في أربعة أبيات- . ولكن هذا التحرّق للرحيل يجب أن يُبرَّر أيضاً، وهذا ما يدفعه في الأبيات التسعة المتبقّية من المقطع إلى ذكر دوافعه للرحيل المتمثّلة في الخراب الأخلاقي للعالم حوله، وبحثه الدائب عن القيم السامية التي يفتقدها فيه، والتي تدفعه بالتالي إلى التجواب وراء فردوسها الضائع.

١١- آنَفُ: استنكف وأتجنّب

١٣- أُعزى: أُنسب. هُمام: شجاع سخيّ

١٤- قدّ: قامة. حدّ: حد السيف. القَضِم: السيف المثلوم. الكهام: الذي لا يقطع

١٥- الشطر الثاني من البيت: أي لا يجهد ناقته في السفر حتى يذوب سنامها.

المقطع الثاني: ويشمل ثمانية عشر بيتاً /١٨/ تعبّر عن المرحلة التالية التي يتمّ فيها الانتقال من التعميم الى التخصيص في التركيز على خصوصية المعاناة التي تعرّض لها الشاعر في مصر:

١٧- أقمتُ بأرض مصرَ فلا ورائي ... تخبّ بيَ المطيُّ ولا أمامي
١٨- وملّني الفِراشُ، وكان جنبي ... يَمَلّ لقاءَهُ في كلِّ عامِ
١٩- قليلٌ عائدي، سقِمٌ فؤادي ... كثيرٌ حاسدي صعبٌ مرامي
٢٠- عليلُ الجسم ممتنعُ القيامِ ... شديدُ السكرِ من غير المدامِ
٢١- وزائرتي كأنّ بها حياء ... فليس تزور إلا في الظلامِ
٢٢- بذلتُ لها المطارفَ والحشايا ... فعافتها وباتت في عظامي
٢٣- يضيقُ الجلدُ عن نَفَسي وعنها ... فتوسعه بأنواعِ السقامِ
٢٤- إذا ما فارقتني غسّلتني ... كأنّا عاكفانِ على حرامِ
٢٥- كأنّ الصبحَ يطردها فتجري ... مدامعها بأربعةٍ سِجامِ
٢٦- أراقبُ وقتها من غير شوقٍ ... مراقبةَ المَشُوقِ المستهامِ
٢٧- ويصدُقُ وعدُها والصدقُ شرٌّ ... إذا ألقاك في الكُرَبِ العظامِ
٢٨- أبنتَ الدهرِ عندي كلُّ بنتٍ ... فكيف وصلتِ أنتِ من الزحامِ
٢٩- جرحتِ مُجرّحاً لم يبقَ فيه ... مكانٌ للسيوفِ ولا السهامِ

١٧- تخبّ: تسيرُ الخَبَبَ وهو أسرع من السير العادي بقليل.

١٩- قليلٌ عائدي: كناية عن الشعور بالوحشة بسبب زوّاره القلائل الذين يعودونه في مرضه.

٢١: الزائرة هنا هي الحمّى التي تأتي مع الظلام مثل العاشقات المتسترات.

٢١- المطارف: ج مطرف وهو رداء واسع من الحرير. الحشايا: ج حشية ما حشي من الفراش للجلوس أو الوسائد.

٢٥- سجام: منسكبة. الأربعة: يقصد بها الزوايا الأربع للعينين أي مؤقها.

٢٧- الكُرُب: جمع كربة وهي المصيبة.

٢٨- بنات الدهر: شدائده ووَيلاته

٣٠- ألا يا ليتَ شَعْرَ يدي أتُمسي	تَصَرّفُ في عِنانٍ أو زمامِ
٣١- وهل أرمي هواي براقصاتٍ	مُحَلاّةِ المَقاوِدِ باللُّغامِ
٣٢- فربّتما شَفَيْتُ غليلَ صدري	بسَيْرٍ أو قَناةٍ أو حُسامِ
٣٣- وضاقت خُطّةٌ فَخلَصْتُ منها	خلاصَ الخَمرِ من نَسْجِ الفِدامِ
٣٤- وفارقتُ الحبيبَ بلا وداعٍ	وودّعتُ البلادَ بلا سلامِ

الأبياتُ الأربعةُ الأولى تصوير نابض بالمرارة لحالة الشاعر وقد فُرضت عليه الإقامة الجبرية في مصر، هذه الإقامة التي طالت وهو المعتاد على التنقل والترحال وأودت به إلى الوقوع في الفراش فريسة المرض وحيداً مستوحشاً يكاد لا يزوره أحد، في التفاصيل الأكثر حميمية لهذه المعاناة إذ شرع بوصف الحمّى التي أصابته ومضاعفاتها كتعبير عن بلوغه ذروة المعاناة الصعبة - وذلك في تسعة أبيات - تفضي بالتالي حسب منطق قانون التداعي «النفسي» أن يتوجّه الشاعر في مثل هذه الشدّة بطلب النجدة وتمنّي الخلاص، فيتحولّ السياق التعبيري إلى ما يشبه صرخات الاستغاثة، والرجاء والتفاؤل بإمكان الوصول إلى الخلاص من خلال التعريض بفكرة الهروب خفيةً وعلى عجل - لا يسمح بوداع الأحبة - من البلد الذي فقد فيه الشاعر حريّته وذلك في الخمسة أبيات الأخيرة من المقطع.

المقطع الثالث: وهو الأصغر، ويتألف من ثمانية أبيات تشمل المرحلة الثالثة والأخيرة من النصّ وهي:

٣٠- ليت شعرَ يدي: ليت يدي تشعر.

العنان: سير اللجام. الزمام: المِقْوَد.

٣١: هواي: غايتي. راقصات: صفة لنوق السفر. المقاود: ج مقود. اللغام: الزبَد على فم البعير.

٣٢- قناة: رمح. الغليل: العطش.

٣٣- الفِدام: ما يوضع على فم الإبريق لتصفية ما فيه.

٣٥- يقول لي الطبيبُ: أكلتَ شيئاً وداؤك في شرابك والطعامِ
٣٦- وما في طبّه أنّي جوادٌ أضرّ بجسمه طولُ الجمامِ
٣٧- تعوّد أن يغبّر في السرايا ويدخلَ من قتامٍ في قتامِ
٣٨- فأمسك لا يطال له فيرعى ولا هو في العليق ولا اللجامِ
٣٩- فإنْ أمرضْ فما مرضَ اصطباري وإنْ أُحْمَمْ فما حُمّ اعتزامي
٤٠- وإن أسْلَمْ فما أبقى ولكنْ سلمتُ من الحِمامِ إلى الحِمامِ
٤١- تمتّعْ من سُهادٍ أو رقادٍ ولا تأمَلْ كرى تحت الرجامِ
٤٢- فإنّ لثالث الحالين معنى سوى معنى انتباهك والمنامِ

يأتي هذا المقطع في النهاية بشكل خاتمة في سياق التداعي المتصاعد يفسّر فيها السبب الحقيقي لإصابته بالحمّى. وتبدو الخاتمة منسجمة من جهة مع تطوّر السياق العام لتداعي الأفكار كنتيجة طبيعية للحديث السابق عن المرضى، كما هي منسجمة مع شخصية المتنبي كطبيعة متعالية على الضعف البشري العادي وبالتالي على الأمراض المتداولة المعروفة لدى الأطباء. إنه لم يمرض إذن بسبب طعام أو شراب رديء دخل جوفه - كما يتوهم الطبيب - و هنا يقدّم المتنبي تفسيره الخاص راداً مرضه إلى أسباب معنوية نفسية - لا مادّية - خلقتها حالة حرمانه الحرّية في الانتقال والسفر في الأربعة أبيات الأولى. وهذا سيقوده بالطبع بعد ذلك مباشرة إلى تحدّي المرض، أو بتعبير أعمق السجن المفروض عليه وأنه لن يموت بالحمّى، الآن على الأقل بسبب

٣٦- الجمام: الراحة
٣٧- السرايا: ج سريّة وهي القطعة من الجيش
القتام: الغبار
٣٨- لا يطال له: لا يُرخى له الحبل
٣٩- أحمَمْ: أصاب بالحمّى
٤٠- الحمام: الموت
٤١- الرجام: الحجارة الضخمة فوق القبر

مقاومته إياها، غير أن شبح الموت الذي لازمه طويلاً في تلك الفترة سوف يدفعه إلى الاعتراف بدنّو هذا الشبح وقرب الوقوع في قبضته في البيتين التاليين - وهذا ما حدث بالفعل فبعد قوله هذه القصيدة بستّ سنوات والشاعر في ذروة نضجه وعطائه لقي مصرعه الفاجع عام ٣٥٤ هـ. - وكأنه كان يتنبأ بموته القريب.

وهذا الاعتراف - أو النبوءة - سيفضي به على عادة المتنبي كشاعر يُحبُّ أن «يُفَلْسفَ» الأحداث، ويصوغ التجارب في حِكَمٍ تلخّص المغزى العام والأعمق للوجود البشري الذي تقطعه ظاهرةُ الموت الغريبة والمجهولة واعياً إلى التمتّع بفرصة الحياة المتاحة والتي هي بالنسبة له وقبل كل شيء: متعة ممارسة الإنسان حرّيته وهو يمارس حياته.

ولكن المتنبي وهو يقفل قصيدته، يلعب لعبته الفنّية والفكرية ببراعة مذهلة إذْ يوهِم القارىء في البيتين الأخيرين بمعنى عاديّ متداول ومعترف به لدى العامّة وهو أنّ الموت نهاية وانقطاع للحياة. في حين أنه يرمي - كما تصوّر - إلى معنى خطير أعمق ومرفوض من العامّة ولدى العقيدة الرسميّة للطبقة الحاكمة ألا وهي فكرة «التقمّص» التي تفيد استمرار الحياة لا انقطاعها ولكن في تكوين آخر مختلف وهذا مما يؤدّي بالتالي إلى التشكيك بفكرة انتهاء الحياة ذات يوم وقيام الموتى أي عودتهم إلى الحياة كما كانوا عليه كأشخاص معيّنين كي يحاسبَ كلّ على أعماله حسب التفسيرات التقليدية ليوم القيامة والحساب. فحين يقول المتنبي: فإنّ لثالث الحالين معنى/ سوى معنى انتباهك والمنام - فليس معقولاً أن المتنبي ساذج إلى هذا الحدّ كي يكتفي بالمعنى الشائع لدى الجميع أن الموت نهاية للحياة، فمن منا لا يعرفُ ذلك. . أليس ممكناً إذن أن نمضي أعمق مع المتنبي الذي عوّدنا على المعاني العميقة فنقول إن الحالة الثالثة التي يقصدها الشاعر والتي تختلف عن الانتباه وعن النوم أن الانتباه يعني الوعي الكامل بوجودنا الشخصي وهو غير الموت بالطبع وعن النوم لأنّ النائم يعود إلى وعيه كاملاً بوجوده الشخصي في حين أن الموت هو عملية تحوّل وجودٍ آخر في شخص كائن آخر، ويقودنا إلى هذا

قوله: «لاتأمَلْ كرى تحت الرجام» أي لا تأمل أن تعود بعد موتك، كما بعد النوم، إلى الحياة في الشخص الذي كنته تماماً، وإنما هي حالة ثالثة أخرى لا عودة فيها إلى الحياة ذاتها وإنّما . . إلى حياة أخرى. إذ ليس مقنعاً إنّه يقول فقط كما يقول كل العامّة: الموت نهاية كل حيّ . . فهذا تفسير مبسّط للغاية، وإنما الأقرب إلى منطق المتنبي إنه يقول: الموت غير النوم لا لأنه انقطاع وفناء.
- فهذا تفكير الملاحدة والمتنبي ليس منهم، وإنّما هو من أهل «الشيعة» كما هو وارد في أهمّ الدراسات عن عقيدته - وإنما لأن الموت عودة مختلفة إلى الحياة . .

ومهما كان الأمر فإن القفلة التي يختم بها المتنبي رائعته هذه كانت في مستوى القصيدة ذاتها كنصٍّ تماهى فيه الذاتي بالموضوعيّ في صياغة فنيّة مبتكرة متكاملة، وإنها لتستحق منا ومن كل قارىء وقفة متأنّية متعمّقة وصولاً إلى ما هو جديد بفكر المتنبي وما هو معروفٌ عنه.

البعد عن المبالغة

أما الشرط الثالث الذي أشرنا إليه في تبرير اختيارنا هذه القصيدة فهو خلوّ النص نسبياً من الفخر الذاتي المبالغ فيه. ومن السهل اثبات ذلك من خلال مقارنة بسيطة مع قصائده الأخرى «الذاتية» فنقرأ مثلاً في داليته المشهورة: كم قتيلٍ كما قُتلتُ شهيد/ لبياض الطلى وورد الخدود.

نقرأ في ختامها هذه المبالغات:

إنْ أكُنْ معجباً فعُجبُ عجيبٍ — لم يَجِدْ فوق نفسه من مَزيد
أنا تربُ الندى وربُّ القوافي — وسمام العدى وغيظُ الحسود
أنا في أمّةٍ تداركها اللهُ — غريبٌ كصالحٍ في ثمودِ

أو قوله في قصيدة أخرى:

أيملكُ المُلكَ والأسيافُ ظامئةٌ — والطيرُ جائعةٌ لحمٌ على وَضَمِ
من لو رآني ماءً مات من ظمأٍ — ولو مثّلتُ له في النوم لم ينَمِ

أو قوله في رثاء جدّته:

ولو لم تكوني بنتَ أكرمِ والدٍ — لكان أباكِ الضخمَ كونُكِ لي أمّا

هذا إذا تركنا جانباً مقطوعته الصغيرة المشهورة بصلف الشباب واعتداده المتطرّف:

أيَّ محلٍّ أرتقي ... أيَّ عظيمٍ أتّقي
وكلُّ ما قد خلقَ اللـ ... ـهُ وما لم يَخلُقِ
مُحتقَرٌ في همّتي ... كشَعرةٍ في مَفرِقي

هذه اللهجة المنتفخة بالمبالغة، والتي تميّز بها فخرُ المتنبي عموماً لا نجدُ لها مثيلاً في قصيدة الحمّى» إلا من صدىً خفيف لها في البيت الأول حين يقول: «يجلّ عن الملامِ» أو في قوله: «ووقعُ فَعاله فوق الكلامِ»، إلاّ أن هذه اللهجة سرعانَ ما تختفي كي تُخلي مكانَها إلى رنين العذاب الذي يمزّقُ الروح، حتى لتكاد اللهجة تصل إلى حدّ الاعتراف بعجز الشاعر عن ردّ «بنات الدهر» وطغيانها عليه إذ جرّحته تجريحاً ولم تتركْ فيه «مكان للسيوف وللسهام».

لهذه الأسباب إذن اخترتُ هذا النصّ: الذاتية الخالصة، والوحدة الموضوعية، وخلوّ النصّ من التبجّح. ولكن كيف قال ذلك؟.

الشكلُ الفنيّ

حين يُطرح هذا السؤال، يتبادر إلى الذهن فوراً كلُّ ما يتّصل باللغة وفنونها الأسلوبية، ذلك لأنّ اللغة أصلاً هي أداة التعبير الوحيدة في الشعر، بل هي «هي اللغة ذاتُها» في فطرتها الأولى كما يَصفُها» باختين»[١] مميّزاً إياها عن لغة الرواية، وكما يلاحظ «سارتر»[٢] حين يُفرّق بين لغة الشّعر ولغة النثر على اعتبار أن لغة الشّعر غاية في حد ذاتها في حين أن لغة النثر هي مجرّد وسيلة.

اللغةُ في الشعر إذن ليست وسيلةً للتعبير عن موضوع، وإنما هي الموضوع ذاتُه، ولكنْ لغويّاً. وحين يقول المتنبي مثلاً:

ذراني والفلاةَ بلا دليلٍ ... ووجهي والهجيرَ بلا لثامِ

فإن اللغة في التركيب الشعري لا تبقى مجرّد أداة قاموسية مباحة للجميع بل تغدو أداةً شخصيّة جداً، إذْ تنصهر في مرجلِ الروح، ثم يُعادُ

(١) في كتابه «الكلمة في الرواية».
(٢) في كتابه «الالتزام في الأدب».

سكبُها وقد اكتسبتْ سماتٍ لم تكن فيها أصلاً، سمات تجمع بين نوعية المعاناة وخصوصيّة شخص الشاعر، وطريقته المتفرّدة في رؤية موضوعه ومن ورائه الحياة كلها. ومن هنا يُصبح للحروف والمفردات والتراكيب اللغوية وعمليات التخييل والزخرفة طابعٌ متميّزٌ من البراءة أو الفطرة الأولى للّغة.

في البيت المذكور مثلاً نلاحظ أنّه قد جاء كردّ فعل على اللوم الموجّه إليه في المطلع ويأخذ شكل انفجار نفسيّ عبّر صرخة كانت مكبوتة طويلا، وهكذا تتحول الصرخةُ لغوياً إلى جملةٍ أمريّة «ذراني»... ثم تتعاقب بعدها جملتان متماثلتان في الصياغة، متقاربتان في المعنى وهما: «والفلاة بلا دليل» مقابل «والهجير بلا لثام» كي تعبّرا معاً من خلال التناظر اللغوي أو ما يُشبه التكرار عن حالة التحرق والتلهّف للافلات من حبس الإقامة الجبرية في مصر.

ولكن ما هو الطابع العام للغة المتنبي الشعرية؟

يكتب المتنبي الشعر وكأنه يخفي باستمرار وراء ما يقوله قولاً آخر. إنّ نوعيّة الرؤية الشعرية لديه مُشبَعة دائماً بزخمٍ مُضْنٍ من الأفكار المتزاحمة والحسرات المتداخلة، الضاربة عميقاً في لغز الوجود البشري مما لا نجده لدى البحتري مثلاً أو المعرّي، فالبحتري أكثر بساطةً، والمعرّي أشدّ هدوءاً ورصانة. ومن هنا يبدو التركيب اللغوي لديه مكثّفاً مشحوناً بالمعاني والعواطف والهواجس حتى ليحتاج الشارح أحياناً إلى ملء صفحة أو صفحات من الشروح توضيحاً لمضامين بيت واحد لديه.

ثمة إذن في شعر المتنبي ما يمكن تسميته بالتجسيد الحقيقي للصراع التراجيدي والخالد بين اللامحدود - ونعني روح الشاعر أو عالمه الداخلي - والمحدود - ونعني اللغة - وإلاّ فكيف نشرح مطلعه:

ملومكما يجلُّ عن الملامِ ووقعُ فَعالِه فوق الكلامِ

فما طبيعة هذا اللوم؟. ولماذا يوجَّه إلى الشاعر؟ وما علاقة «وقع

فعاله» الذي لا يُمكن للكلام أن يحيط به . . ما علاقته بهذا اللوم؟ الخ . .

كلّ هذه الأسئلة مشروعٌ طرحها، ولا بدّ للإجابة عليها من الدخول عميقاً في حياة المتنبي وشخصه حتى تفيها حقّها من البيان والإحاطة بكلّ أبعاد الأزمة الروحية والجسدية التي دفعت إلى لوم الشاعر وإلى أن يدافع عن نفسه ضدّ هذا اللوم. هذه الكثافة المفخّمة في هذا المطلع بما تختزن من خلفيّات تؤسس للدخول في النصّ سرعان ما تتحولّ بقفزة واحدة وفي البيت الثاني مباشرة إلى صرخات عاطفية في قوله: «ذراني والفلاة . .» إلى البيت الخامس، وكلها تطالب بالرحيل، وتعبّر عن أخوة مؤثّرة تربط بين الإنسان - الشاعر - والحيوان - المطايا التي تشاركه مشاقّ السفر، فإذا بالتراكيب اللغوية تجنَحُ إلى التناظر الموسيقي دونما تصوير إلا من بعض الكنايات البسيطة مثل: «بلادليل» و«بلالثام» كناية عن الشوق الجارف إلى الانطلاق من الأسر والخبرة التي تُغنيه عن الدليل واللثام في مواجهة السفر في الفلوات. ومع البيت السادس إلى السادس عشر وقد تطوّر الموضوع إلى الكشف عن الخلفية الفكرية لمعاناته يميل الأسلوب إلى التعبير المباشر إلاّ من بعض الكنايات أيضاً مثل: «وليس قِرىً سوى مخّ النعام» كناية عن البخل، وغيرها قليل، ذلك لأن وظيفة هذه الأبيات أقرب إلى التبرير الفكريّ للمعاناة وهو يكتشف عن الخراب الأخلاقي للعالم حوله.

ولكن سرعان ما تتغيّر طبيعة الإيقاع والأسلوب مع المقطع الثاني وهو ينتقل من التعميم إلى التخصيص، فنرى التراكيب في الأبيات الأربعة الأولى تميل إلى التقطيع والتوزيع الإيقاعي المؤلف من جمل قصيرة متناظرة في الصياغة: «قليلٌ عائدي . . سقِمٌ فؤادي . . كثير حاسدي . . صعب مرامي . .» تعبيراً عن حالة الملل التبلّد وتوالي الشكاوى المتسارعة في لغة مباشرة خالية من التخييل.

وبغتةً تقفز مخيِّلة الشاعر قفزتها النوعية التي تشبه الطفرة - في نظام تطوّر الأحياء - حين يصل إلى وصف الحمّى وكأنّ كلّ ما قاله حتى تلك اللحظة لم يكن سوى تحضير أو تحمية لهذه الفقرة. ونقول «قفزة نوعية» ذلك لأننا ندخل معها في عالم طريف مبتكر من التخييل - لم يسبق له مثيل في الشعر العربي - يجمع بين الابداع المركّب في فن الاستعارة بطريقة غير تقليدية، أي تشبيه الحمّى بعاشقة تزور عاشقها متستّرة بالظلام، وبين وحدة التصوير إذْ يُتابع الشاعر وصفَ أطوار الحمّى من خلال صُوَرٍ مشتقة باستمرار من الصورة الأولى الأساسية: «صورة الزائرة العاشقة المتخفّية» مثل وصفه رفضَها الجلوس على المطارف والحشايا كي تعانق الشاعر المحموم عميقاً حتى العظم، ومثل صورة الجلد الذي عجز عن احتواء الشاعر والزائرة معاً، وصورة اغتساله بالماء بعد خروج الزائرة صباحاً، وصورة دموعها وهي تغادره والانتظار القلق... إذْ تبدو كلّ هذه الصور تنويعاتٍ على صورة أساسية واحدة تتابع، وتتكامل كي تقدّم في نهاية المطاف لوحةً وصفيّة فريدة في نوعها للعذاب الجسدي والروحي العميق.

لوحة أشبه ما تكون بلوحات الرمزيين المحدثين مما لا نجد له مثيلاً في تراثنا إلاّ في تجارب الصوفيّة، والفلاسفة مثل ابن سينا في قصيدته الرمزيّة عن «النفس» والتي مطلعها:

هَبَطَتْ إلى المكان الأرفعِ ... ورقاءُ ذاتُ تـدلُّلٍ وتمنّعِ

إلا أن المتنبي يبقى أكثر أصالةً، وإثارةً، وإيقاعاً من الناحية الفنيّة. ربّما بسبب اختلاف الموهبة، أو لأنه كتب قصيدته وهو يصدر عن معاناة جسديّة حقيقية وليس عن تجربة ذهنية فحسب كما لدى الفيلسوف.

يهدأ الأسلوب قليلاً مع مطلع المقطع الثالث والأخير في حوار الطبيب مع الشاعر، و لكن سرعان ما يجمح الخيال مرّة أخرى مع جموح مشاعر

الاعتداد بالنفس حين يشبّه نفسه بالجواد الأصيل المُعْتَقَل، وأنّ قدرته على مقاومة الضعف لم تعرف الوَهَن إطلاقاً، فتعود اللغة إلى رصانتها الخطابية في النصيحة الأخيرة عبر البيتين الأخيرين اللذين يُقفل بهما قصيدته المتفرّدة وهو يدعو إلى ضرورة التمتّع بالحياة أو على الأصحّ بما تبقّى له - أو لنا - من الحياة.

لم نَقُلْ كلَّ شيء بالتأكيد، إذ ما أكثر ما يقال في هذا النصّ الفريد. وليس ضرورياً أن يُقال في هذه القراءة كلّ شيء، إذ ليس هذا هو هدفنا. أولاً لأنه هدف لا يُمكن بلوغه أصلاً، وثانياً لأننا منذ البداية كنا نهدف إلى التحريض على قراءة المتنبي من جديد، لا أكثر، في زمن يهدّدنا بالانقطاع عن تراثنا العظيم عبر نصّ يغرينا حقاً باستعادة الشاعر كاملاً.

* * *

ابداع

شعر

مدارات في صعود العاشق

أيمن ابراهيم معروف

«محاولة للاقتراب من هيكل أنثى من نور و...
شرفة قصية....»

-١-

أنثى، تجوب الأفقَ، تلعبُ
في سماوات قصّيةْ.
في قبّةٍ علويةٍ، غَمَرَ الغيابَ

* أيمن ابراهيم معروف : شاعر من سورية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

بحلّتها البهيّةْ .
الشمس، في يدها، كلامٌ باهتٌ
تثغو، وتعيى، ثمّ
تكتبُ أبجديّةْ .
من أفقها القزحيِّ، تدفعُ
تلةَ الغيمِ، التي مرّتْ
على طرقٍ جليّةْ .
لمْ تدنُ، بعدُ، . . . لتختفي
حُلُماً يُضيءُ. . . ، وهَشَّ
أطياف شقيّةْ .

-٢-

إني أجيئك ساعياً، ومزمّلاً
بالعشق، والوله العتيقْ .
. . . . بيْ رغبَةٌ حبلى تنام
ورغبَةٌ أخرى تُفيقْ
منْ أنت ياأنثى نُكابدها
على أفقٍ كسوفٍ، ثمّ
في حلمٍ رقيقْ .
قد رَقَّ مني الوجدُ، حتى
كاد فيَّ الوجدُ، منْ
وَجْدٍ يضيق .

-٣-

آه . . . . ،
وكيفَ يشقُّ هذا الوجدُ صدري
إن أفاقَ ،
أو اقتربْ .
أو كلّما خبأتْ قُبّرةَ الصلاة
لكي أهبْ .
. . . . فتزاحمتْ ، - آه الخلود - ،
تعاظمتْ . . . ، وأتى
يُدثّرها اللهبْ .

-٤-

وخَطَوتُ در بَك بالصلاةِ
لكيْ أثوبْ .
والدربُ تكبرُ أو تضيقُ
بيَ الدروبْ .
ورأيتني أسعى ، وصار
الشوق أجنحتي
- على فلَك أجوبْ -
كم بتُّ أبصرُها ، وقدْ
شَفّتْ بها . . عنها
الغيوبْ .

لا . لستُ أُدركها ، - يقيناً - ،
والأسى فيما
أجوبْ .

-٥-

وصعدتُ صوبكَ بالحنينِ
وباليقينْ
تاهتْ خُطايَ ، وما اقتربتَ ،
وحرتُ في سرَّ يبينُ
ولا يبينْ .
وسقطتُ ، - سهواً - ، في صعو
العاشقينْ .
و . .
صعدتُ في الألم الدفينْ .

-٦-

كانتْ تُباغتُني بطلعتها السنيّة
في امتداد حديقة العشق النضيرة
. . ثم ترحلُ . كالنسيم البكرِ
إمّا نَسَّما .
لا . . لا العيونُ تلمّها ، فيما إذا
خطرتْ بجلباب الضياء ،
ولا مدارات الفصولِ

وربّما .
لا الوجدُ، يرقى صوب شرفتها،
ولا قمرٌ . . . ،
ولا نجمٌ . . . ،
ولا شمسٌ . . . ،
ولا فلكٌ يدورُ
وإنّما !!!
قلبٌ، أصابتهُ الصبابةُ
والجوى،
فتلعثما .

-٧-

ياأيهاالعشقُ الذي أضنيتني .
ياأيها الوجعُ الجميلُ، أضمّه،
إنْ تَمتَما .
وأسيرُ، في الطرقاتِ، ملتبكاً،
بعري الوجد .
. . . أنثرُ، تلكَمُ الآهات آياتٍ
وأشعاراً، كأسراب القطا،
تهفو
لعلّ . . ،
وربّما .

تأتين - سيّدتي - ، وأنت
على مدى الأحلام تنتشرينَ
في وهجِ الرؤى
. . . عَبْرَ المسافات التي
زرعت دروبَ العمر
زنبقةً ونرجسةً
أفيءُ إليهما .
إذ كُلّما ،
سرّحتُ ، عَيناً ، صوبَ
طلعتك البهيّة ،
تمتطي رؤيا ، - إذا كشفتْ
تحرّى الحلم ملتبكاً به
رعشٌ
كوارفة اللمى - ،
. . . جابت بيَ الأشواق ، جمراً ،
كادَ أنْ يتكلّما .
حتى ، إذا الرؤيا ، تحجّبَ
سترها
بانتْ تطوف . كأنما ، هي
مثلما
شوقٌ يُفتّقُ ماحجابها

كتّما .

-٨-

أنثى . . ،
ومنّا ، طوعُ حبِّكِ ،
ميّتٌ .
والعشقُ ، لدنَ جلالكِ ،
العشقُ ارتمى .
جئناكِ ، بالصمت المدمّى ،
ننحني .
. . جئناكِ ، بالاسم المباركِ ،
نحتمي .
جَمعاً ، بأجنحةِ الدعاءِ ،
مُحَوِّما .
نهفو إليكِ ، لأن نورَكِ ،
لمْ يزلْ سراً ، إذا
كشفَ الحجابَ
ترمّدت دنيا ،
وجهراً ،
إذْ سواكِ أحجما .
فالعشقُ ، - آه العشق - ،
بحرٌ ، لو تغوصُ عُبابَهُ ،

« عرّاكَ وجدُكَ ،
وارتميت
كما ارتمى» .

-٩-

مذ كانت الدنيا وكنت .
في كلِّ معنىً تطلعينَ ،
وفي غيابٍ ،
أو ظهورْ .
في كلِّ بابٍ تشرقين
وفي خفاءٍ ،
أو نشورْ .
. . . متجلياً ، في السرِّ ، معناك القديم ،
وبابك الأسمى ،
وأنت الاسمُ أنتِ .
مذْ كانت الدنيا
وكنتِ .

-١٠-

فتبرّجي ، ماشئت ، ماشاءَ الإلهْ .
لي موقفٌ في العشقِ أدركهُ
فيدركني مداهُ .
غيبي بمعناكِ القديم ، أو

اختفي.
ودّعتُ منْ زمنٍ دُناي
وقلتُ: آهْ
ياشهقةَ النفسِ الصّبوية للهوى
أدريه، هذا العشق....،
.. هذا العشقُ مثل اللهْ.

-١١-

مابيننا شجرُ الثواني
والوعودْ.
.. قمرٌ دنا، ثم
انحنى مابيننا
ليباركك الاسمَ المقدّسَ
في السجودْ.

-١٢-

هي رعشةُ الأنثى تفيضُ
على فضاءٍ
من ضياءْ
فاسجدْ، وباركْ، لحظةَ المعنى
بقدّاس الدعاءْ.

-١٣-

أنثى، على كرسيٍّ نُورٍ،

أو مهاةْ.
لا الوقتُ يجمعُها، وينشرها،
ولا
فرضُ الصلاةْ.

-١٤-

ومَضَتْ بنا . . .،
تُحصي الليالِيَ وحدها،
وتقيمُ معجزةَ الزمانِ،
بنورِ وحدتها المنيرةْ
فتمرُّ صورتها كتاباً
تقرأُ الأكوانُ
صفحتَه الأخيرةْ.

-١٥-

الأرضُ، من نُورٍ، بجدّتِها،
هَفَتْ
والأفقُ، شعٌّ، تنيرهُ،
أنثى الزمانْ
فأمدُّ، قلبي، صوبَها، وجْداً،
فيقعدني. . .،
ويحكمني
المكانْ.

-١٦-

. . نهبَ الرؤى، وبها اكتفيتُ .
لا نجمٌ، في الأفقِ المحجّب، سافرٌ
وبه السكينةُ راكده .
أنى انتهيتُ !!!
تبكي . . ، وتفرح . . ، والحروفُ مخضّلاتٌ
والقصيدةُ ساجده .

-١٧-

مابيننا، شجرُ الثواني والوعودُ .
. . . قمرٌ دنا،
ثمّ انحنى مابيننا
ليباركَ الاسمَ المقدّسَ في
السجودْ .

-١٨-

مابيننا قَمرٌ سجدْ
أنثى على العرشِ استوتْ
للنورِ، منْ نورٍ، سَعَتْ .
شقّتْ . . يطوفُ بها الأبدْ .
فلها سلامٌ، كلّما طافتْ بنا .
في السرّ تذكي وجدنا .
. . في الكشفِ،

حين الكشف . . . ،
يلتهبُ الجسدْ .

-١٩-

ياآلتي ، كُرِّستِ ، في المعنى المقدّسِ
والكتابْ .
الجزءُ أنتِ وأنتِ كلٌّ خالصٌ .
الأينُ أنتِ وأنتِ كيفٌ شاملٌ
اسمٌ تجلّى ، في الظهور ، وفي الغيابْ .
. . اسمٌ لمعنى ظاهرٍ ، متَستّرٍ ،
في ألف بابْ

-٢٠-

. . .نبعٌ وحيدٌ ، أو وحيدٌ يُرتجى
- وقتاً - ،
إذا ما الصبحُ أقبلَ
والظلام إذا سجى

-٢١-

هذا الغرامُ ، يصبُّ خمرتَهُ ،
بروحي
كيْ أناديَ للصلاةْ .
فأقومُ ، من سكرْي ، إلى وقتي ،
لغوباً ، تنتشي روحي

حياةْ.
النورُ، يرقُ، في طريقي
والمزارُ، بقبّةٍ عليا،
نواةْ.
فلتنبئوني،
كيفَ أفتتحُ الصلاة.

-٢٢-

سَفَرَتْ.. وشفَّ حضورها، من ذاتها،
نوراً، وصار
حجابا.
لكأنها الغيبُ - الحضور -، وقد
بدا نورٌ، أزاح عن الغيابِ
نقابا.

-٢٣-

بنَزعِ تفرّدي،
وقد اكتفيتُ به صعوداً، صارَ
فيه العمر صفُرا
وأشواقي،
حنينُ الرجعةِ البيضاء. في الإسراء.
وسرُّ تعبّدي،
نَزْعُ الفؤاد لشخصِها..،

نزعُ الفؤاد لفردها
في القبّة الخضرا

-٢٤-

يامنْ تَفتحّتِ القلوبُ على هواها
مَنْ سواها
مُكّنَتْ في الملك خُلدا؟! ..
لك ننحني . . ،
لك ننتمي . . ،
وبك اكتوينا ، وارتمينا ،
. . . مااهتدينْا ،
واهتدينا ، في توحّلنا بدربكْ
إنا نُعبِّرُ عن تكاملنا بوجلكْ
يامنْ تفتّحت القلوبُ على هواها
منْ سواها
مُلّكتْ في الخُلد فردا؟!

-٢٥-

(لك الأشياءُ تخشى
أنْ تُسمّى .
فنجّيها من الصمت المدمّى
تعانقت المشارقُ ساجدات
لدى قبس بعينيك استحمّا) ..

-٢٦-

إنّا لأقربُ للوصول من الوصولِ
إذا مشينا في مدى
الجمرِ المقدّسْ.
ونكون، أبعد، مانكونُ
إذا وصلنا

-٢٧-

والمدى أخرسْ.
آه، على مابانَ منّي.
فالحبُّ، صيرّني، غريباً
عنك سِيّدتي
وعنّي

-٢٨-

ماذا يقول مُحَمَّدٌ منْ نهرِ وجدِ
مَرَّتينْ
ياأول الأسماء أنت
وآخر الأسماء،
.. ياسراً، يكاشفنا، حضوراً،
أو غياباً، حاضراً،
في الحالتينْ.
ماذا يقولُ مُحمَّدٌ منْ نهرِ وجده

مرّتين؟!!!
مابين معنى لا يحولَ، ولا يزولَ،
وشهقتينْ.

-٢٩-

ماضلّ، عاشقُك المحب ، وماغوى
لكنّه، في سكرْه الأَبديِّ،
يترعُ خمرةً،
- هيهات -
يصحو . . ،
يستفيقُ
من الهوى.

* * *

ابــــــداع

شـــعـــر

الجـــار

او أكثر من ثلاثة آلاف ليلة وليلة

أحـمـد عـمـر

في اليوم الثاني من وصوله الى «القادرية» قصد مكتب الجبايات بالبلدية، بناء على موعد مع موظف المكتب، وهو من معارفه القدامى، وكان قد أخبره البارحة بخبر انذار قديم يعود الى سنوات.. ما إن رآه الموظف حتى سارع الى أحد المجلدات وأخذ يقلب الصفحات الى أن استخرج اسمه من الجداول.. ومن مصنف آخر، استدل عليه من المجلد الأول،

● أحمد عمر : أديب وقاص من سورية، ينشر في الدوريات المحلية.

أخرج قسيمة الغرامة وورقة التبليغ الأولى، خطف الأوراق من يد الموظف وجعل يلتهم الكلمات الجدولية قافزاً فوق الكلمات التي يمكن حدسها من السياق:

وورقة انذار.. حضرة السيد حسين عزيز.. يستحق عليكم لخزينة مجلس مدينة القادرية المبالغ الآتي بيانها.. صُعّق من ضخامة المبلغ.. نوع الرسم، تعبيد شارع.. سنة التكليف.. رقم التحقق. الأسطر الثلاثة المذيلة في أسفل الورقة كانت تدعو المكلف بالرسوم لتأدية المبلغ الى جابي الدائرة أو خزانة المجلس في غضون عشر أيام مع الانذار بالحجز على الأموال المنقولة وغير المنقولة والتعرض للغرامة القانونية.. رسوم وغرامات تأخير.. من أين سأدفع كل المبالغ؟.. صحيح أنني لا أملك أموالاً منقولة أو غير منقولة أخشى عليها من الحجز، لكنهم إن عاجلاً أو آجلاً سيعرفون بتوظيفي الجديد وسيعمدون في أحسن الأحوال الى اقتطاع نسبة من الراتب لاستيفاء المبلغ.. سيطول الأمر سنوات طويلة.. ربما أورثُ أولادي ديون البلدية ورسومها!

أيقظه الموظف من كابوسه:

– صدقتني.. أما قلت لك؟

لم يرد عليه وغادر دون أن يشكره على اهتمامه.. أدار القضية في رأسه ظهراً لبطن، وضرب أخماساً بأسداس وأسباعاً بأثمان.. لابد أن المسألة جرت على الشكل التالي.. بيع الدار تم في الوقت الذي كان الشارع برسم التعبيد، ولأسباب روتينية اجرائية عقارية سميت مذكرة التبليغ باسم البائع لا المشتري، الحاج أمية السعيد هو الذي تولى اجراءات البيع، في الدوائر المالية والعقارية.. لابد أنه كان على علم بموضوع الرسوم، حتى وإن كان بريئاً من مؤامرة البيع، وهو أمر مشكوك فيه، فانه كان بامكانه تبليغي بالانذار، وقد صار البيت ملكه، عن طريق المعارف والأقرباء حتى لاتتراكم

كل هذه الغـرامـات . . أحلق «شـاربي» اذا لم يكن هو الذي حـبك هذه المؤامرة . . رشوة صغيرة لموظف تجعله يغير تاريخ البيع والشراء دون أن ينتبه اليه أحد . . من أين سأدفع كل هذا المبلغ . . طيب ياحاج أمية «لاأكون حسين بن الملا عزيز اذا لم أدفعك الثمن غالياً» .

اتجه مسرعاً الى مكتب القدس للاستيراد والتصدير ، مكتب الحاج أمية السعيد .

مـايفعله بي أمر غيـر معـقـول . . لايمكن أن تصل الخسة والدناءة بالانسان الى هذه الدرجة ، صدق من قـال : «اتق شر من أحسنت اليه» لن يدرك الحاج كيف يمكن لفقير مثلي الاحسان لغني مثله ، واصل السير . . خطواته تتجه الى الأمام . . ذاكرته الى الوراء . .

كنت في الرابعة عشرة من عمري تلك الليلة التي - سأسميها الأولى - في تلك الليلة عدت مع أبي من السهرة المعتادة في بيت جارنا أبي صالح ، كنت أصاحب أبي في كل سهراته لا لأجنبه الحفر والحجارة وعثرات الطريق فحسب ، بل لأني لم أكن أجرؤ على البقاء وحيداً في الدار . . عدت كالعادة بعينين منهكتين من السـهـر والنعـاس ومخـرشـتين بالخوف والرعب . . في السهرة تبارز الساهرون بسرد مغامراتهم مع العفاريت والمردة والجان ورواية كرامات الأولياء الموتى والأحياء . . وصلنا الى الدار واتجه كل الى فراشه . . أبي الى فراشه في الغرفة ، فهو يحب الدفء في الصيف ، وأنا الى فراشي فوق السطح . . كنت أمد الفراش في وقت الغروب على السطح ليتبرد . . استلقيت وأنا أغـالب خـوفي الـليلي الدائم بالاستئناس بشـخير الجيـران وهمسـاتهم المنقولة على موجات النسيم ، وبعدالنجوم والتسلح النفسي بالمعـوذات والأدعيـة والمأثورات التي حـفظني إياها أبي لمكافـحة الخـوف وهمزات الشياطين .

في الليلة الأولى ، أيها الحاج السعيد ، ذو المكر الشديد ، حلمت في ومي بالعفريت الذي روى الحاج رشيد ماجرى له معه عند عودته من صلاة

العشاء من الجامع الكبير بين قريتي غزاليك وموزان. . قفز العفريت على الدراجة التي كنت أقودها، كما فعل مع الحاج رشيد، والدراجة كانت الشيء الجميل الوحيد في الكابوس، بعد قفزته ثقلت الدراجة وتباطأت حركتها تباطؤ السائرة في الرمل أو الوحل. . لم يكتف بالجلوس على المقعد الخلفي فتسلق ظهري ثم استقر فوق كتفي وجعل يلف ساقيه على عنقي محاولاً خنقي. . وعلا صوت أنفاسي المتحشرجة المخمودة ولهاثي المتقطع. أفقت من النوم مذعوراً. كنت أرى الكثير من الكوابيس وأفيق منها في الرمق الأخير. . فأحمد الله على كونه كابوساً، وأتعوذ بالله من الشيطان الرجيم، وأبصق على شمالي كما علمني أبي وأعود الى النوم، إلا أنني في تلك الليلة، بعد أن أفقت، رأيت العفريت شاخصاً أمامي، وجهاً لوجه، كان جذعه بارزاً من فوق السلم المسنود الى حائط الغرفة وجهه كان ملثماً وعيناه تلمعان في الظلمة الرمادية، وأدركت أنه عفريت من الانس وليس من الجان لكن خوفي لم يزدد أو ينقص لهذا الادراك السري الذي سرى في داخلي. . تلاقت عيوننا فكان لاصطدامها دويٌّ أصم وشرر بارد. . توقف الزمن للحظات لم أسمع فيها سوى أنفاسي المخذولة والمقهورة. . لحظات بين الحياة والموت. في برزخ العدم. . قاب قوسين أو أدنى من الهاوية شعرت فيها بانطفاء مداركي، وبترمد شعوري. أحسست بقطرات من العرق اللزج تشكل لثعابينها مسارات في ظهري وأن أنفاسي تصدر من غلاصم خفية في صدغي لا من أنفي. . ولاأدري كم دامت تلك اللحظات الدهرية وكم كانت ستدوم لو لم يبادر بالقفز على الأرض ويجري باتجاه سور الدار. . جلست في الفراش بشكل غريزي ورأيته يعتلي السور ثم يتدلى ويلقي بنفسه في الشارع. لحظتئذ واتتني حمية ظاهرها الشجاعة وباطنها الاطمئنان على خروجه من الدار والتأكد من حقيقة مايجري. . حبوت على قدمي صوب الحافة وتابعته بنظري الى أن اختفى في الظلام. . واصل السير.

بقيت متجمداً لمدة جاثياً على الحافة كتمثال حيوان من ذوات الأربع، ذاهلاً عن نفسي وعن العالم، انتبهت فجأة لخطورة مكاني على الحافة فتراجعت الى الوراء، أول فكرة خطرت لي بعد سكرة الكابوس، كانت فكرة الاطمئنان على سلامة أبي، استللت «بيلي» من تحت الوسادة ونزلت وأنا أعتصم بحبل الشعاع الضوئي النحيل المتدلي من البيل.. في الردهة سمعت شخير أبي، وصلت اليه.. وعلى ضوئي البيل وشعاع البيل تفحصته.. كان سليماً من أي أذى.. كنت أحاذر من سقوط الضوء على عينيه، كأن يقظته ستزيد من خوفي ورعبي، فتشت الزوايا والأركان وتحت السرير.. لم أكن أبحث عن مفقودات بل كنت أفتش عن أشباح أو عفاريت.. ضوء القنديل كان كابياً والبيل شح وذبل فعمدت الى شوال من شوالات القمح ولففته على عصا وأفرغت عليه قليلاً من كاز القنديل المعلق على الحائط ثم خرجت الى الحوش وأشعلته بعود كبريت.. النار المدلهمة أشعرتني بالأمان.. صوتها ولهيبها حقناني باحساس مجوسي.. فتعوذت بالله من الشيطان الرجيم.. كانت أمامي مهمة صعبة.. مهمة تفتيش الغرفتين المهجورتين في الجانب الآخر من الدار.. تسلحت بناري واقتحمت الغرفة الأولى وكأني سأجد في داخلها أربعين حرامياً وعشيرة من الجان والعفاريت.. على ضوء الشعلة بانت الأباريق النحاسية مصفوفة فوق الرفوف الخشبية، وفي الكوى المحفورة في الحيطان الطينية كانت الأواني القديمة تخبيء عفاريتها.. شباك العنكبوت كانت تحترق بألسنة النار، الفئران والخنافس كانت تخشخش هاربة من حرارة النار ووهجها.. من باب داخلي يفضي الى الغرفة الثانية دخلت.. فتشت خلل الأكياس الفارغة والصناديق المكسورة والزنابيل والمعاول وشوكات التبن والمعازق الصدئة.. لم يكن من أحد أو شيء. خرجت بسرعة كأني أهرب من أشباح في إثري. أغلقت الباب أحبس عفاريت ومخلوقات الغرفتين فيهما. غرست شعلتي في منتصف الحوش، تسلقت السلم واتجهت الى فراشي وأقعيت، تنفست

بعض الصعداء تحت النجوم وقبة السماء بجوار أسرة الجيران القائمة على السطوح والمستورة بستارات من الخام الأبيض . . لو حدث العفريت نفسه بالعودة لصرخت وأيقظت الحارة كلها . . تابعت السهر والخفارة . . بقيت ساهراً حتى ابتهالات المؤذن لصلاة الفجر ، ومع خطوات المصلين الأولى الى الجامع تمددت وغرقت في نوم عميق .

في صباح اليوم التالي ، أيها الحاج السعيد ، استيقظت من نومي ملسوعاً بسياط حر الشمس الحارقة . . استيقظت متأخراً ، ، مصدوع الرأس ، دائخاً . . لففت فراشي بسرعة وغطيته ، كالعادة ، بالحصيرة ووضعت الصخرة فوق الحصيرة وقاية لها من ريح محتملة ونزلت .

طلع قدامك ياخيو . . أنت أعمى ؟؟

حاول أن يعتذر . . ابتسم للرجل . . تابع سيره .

عندما نزلت كان أبي غاضباً من تأخري في الاستيقاظ . . كان ناداني وصاح بي حتى بح صوته ، فاضطر الى الذهاب بنفسه الى الفرن متقرباً طريقه بعصاه . . كانت المرة الأولى التي أتأخر في نومي ذلك التأخر . لم يكن أبي ، بالطبع ، عارفاً بعلة التأخير ، ولم تكن عندي نية البوح له بالسبب لذلك عمدت الى حيلة بشأن مشكلة الاستيقاظ المتأخر الذي يتكرر في الأيام التالية ، صرت أربط معصمي بحبل من حبال القنب الرفيعة التي تخاط بها شوالات القمح وأترك الطرف الآخر ، معقوداً الى مسمار مثبت في الحائط ، في مكان متفق عليه ، وعلى ارتفاع مناسب ، فيصيح أبي ، ويجذبه عدة جذبات فأستيقظ ، لكن لم تكن تلك مشكلتي ، مشكلتي كانت في الليل القادم ، الليل الذي يأتي ويصطحب معه الرعب .

استمر في المشي . .

أول ما فعلته بعد استيقاظي ، أيها الحاج السعيد ، هو فحص السور لدفن شبهة الظن والشك وقفت أمام السور من الخارج وسألته فشهد وصدق

أحداث ليلة البارحة . كان مجروحاً في أكثر من موضع بأداة حادة، أربع حفر لتسهيل التسلق، آثار السحل والاحتكاك كانت ، واضحة ، تتابعت الدلائل والقرائن، أضافت الدالية شهادة أخرى، كان بعض أغصانها قد تكسر بجانب السور . . أوراقها تناثرت متساقطة من الرعب . . على الأرض كان عنقود عنب كبير قد تضرج بدمه وتبعثرت حباته وأشلاؤه في الأرجاء . . مشى . .

أخذت أعد العدة ، أيها الحج السعيد ، لليلة القادمة ، جعلت أدجج نفسي بالأسلحة المتوفرة جمعت كومة من الحصى المدورة المناسبة لكفة «جطلي» القذاف ، الذي لو أحسنت تصويبه لفلقت رأس «العفريت» فلقاً ، السكين الكبيرة سأضعها تحت الوسادة ، لم لا أستفيد من سيفي؟ كان لدي سيف ، كما لدى كل صبي في الحارة ، سيف مصنوع من أطواق الصفيح السميك المستخدم في رزم شوالات القمح ، طوقان متصالبان ، أحدهما بطول ذراع والآخر بطول شبر ، ملتحمان في مكان القبضة ببرشيمين ، كان عليّ تجليخه ، حتى يصبح مفيداً . . لففته بشوال وأخذته الى «سفر» المجلخ . . استغرب سفر طلبي لكن الليرة اللامعة التي نقدته إياها أسكتته فتتطاير الشرر من اصطكاك الحديد . . وازدادت أسلحتي سلاحاً مهماً آخر باضافتي مسدس العيد الى «العتاد» . . شكل المسدس وصوته يمكن أن يوهما ، وأن يبعثا الخوف في قلب العفريت ، ويستطيع الصوت ايقاظ الحارة برمتها . واصل السير . .

كانت استحكاماتي ودفاعاتي تتطور وتتقدم يوماً بعد يوم .

ففي صباح اليوم الثالث ، أيها الحاج السعيد ، كنت فوق السور ومعي سطلان ، واحد مملوء بالوحل والثاني بشظايا الزجاج والبلور المكسور . . لم يكن لدي الوقت أو الصبر لأبحث عن الشظايا ومكسورات الزجاج في القمامات وأمام دكاكين النجارين فكسرت ما وقع تحت يدي من قناني

زجاجية وبعض نوافذ الغرفتين المهجورتين وأخذت أزرعها على طول السور، وعلى ثلاثة خطوط، زيادة في الحيطة، وكنت أدرك أنني بعملي ذاك أعلن الحرب على الحرامي، الذي قد يكون بين المارين والسابلة، واعلان الحرب يعني التحدي، الذي لم أكن جديراً به، لكن لم يكن بد مما ليس منه بد، وبعد أن انتهيت وقفت أنظر الى صباراتي الزجاجية متمنياً أن تنمو وتطول حتى تحجب الدار حجباً كاملاً، وتجعله كالحصن المنيع.

واصل السير..

لم أكن أعرف نوم القيلولة من قبل أيها الحاج السعيد، كنت أحسد الرجال الذين يخلدون الى النوم بسرعة وسهولة في الظهيرة، لكن منذ تلك الحادثة بات نومي كله نهارياً، وأدركت أنني قد كبرت وأصبحت رجلاً!؟

ليالي قليلة نمت فيها.. بعض هذه الليالي دينية مثل ليلة القدر التي تتمور فيها الحارة بالحركة والأضواء والابتهالات، الليلة السلام حتى مطلع الفجر.. بالاضافة اليها ليالي الأعراس والزفافات.. كان أبي يندهش من لبوثي في الدار، في ليالي الأفراح والأعراس، ويستنكره ويحاول تحريضي وإقناعي بالخروج واللهو مع الأولاد لكنني كنت أؤثر النوم الهانيء الذي أعرف أنني لن أحظى به في الليالي الأخرى القادمة.

واصل المشي..

وبرقت في رأسي فكرة اقتناء كلب للحراسة.. كنت أعرف، سلفاً، رفض أبي لفكرة اقتنائه، ولهذا لم أفكر جدياً في المسألة من قبل، في قرية خالتي كلاب شرسة لاتهدأ لها حنجرة ولايصمت لها نباح.. كلاب تلاحق الآليات العابرة حتى تخوم القرى المجاورة وتهجم على الحشرات والعصافير والغيوم السابحة في السماء وتزمجر في ظلالها من شدة السعار.

للحصول على موافقة أبي كان لابد من اقناعه، ولاقناعه لابد من اخباره بالقصة التي مر على وقوعها شهور.. اخترت مكاناً مناسباً لاخباره، مكاناً مزدحماً بالحركة والضجة، اخترت صحن الجامع، قبيل صلاة العصر

ورويت له ماحدث. . تتابعت حبات سبحته التسع والتسعون بالسقوط حبة وراء حبة، فلم أعرف صدى روايتي في عينيه المكسوتين بغشاوتين لحميتين كتيمتين ولم يرشح من ملامحه ماينم عن اقتناع بالقصة، ولما اقترحت عليه الكلب انتفض وقال بلهجة قاطعة:

- كلب؟.. لماذا الكلب؟.. ليس في الدار مايسرق.. فليسرق اللصوص شوال القمح إن قدروا على حمله.. لن أدخل داري حيواناً نجساً.. سينجس لي بركة وضوئي.

توسلت اليه راجياً:

- سأربطه بحبل بعيداً عن البركة.

- ماالفائدة، وهو مربوط، من اقتنائه؟

- الصوت.. النباح.. الحرامية يخافون من الـ..

قاطعني:

- الملائكة لاتدخل داراً فيها كلاب!

كدت أتجاسر وأرد عليه:

- الحرامية لاتدخل داراً فيها كلاب، وليس الملائكة.

وكحل وسط اقتنيت زوجاً من الإوز.. لابأس بالإوز.. ولو أنه لايضارع الكلب في قوة فكيه وعلو صوته وشدة يقظته وذكائه.

تابع السير..

وعندما انقضى الصيف، أيها الحاج السعيد، نقلت فراشي الى الغرفة لأنام مع أبي، وبانقضاء الصيف سيزداد قلقي وسأفقد مرصدي فوق السطح، وفي الشتاء تقل حركة الناس وتقفر الشوارع وتكتئب السماء ويرين على المدينة سكون مخيف.

في ليالي الشتاء كنت أسمع أصواتاً غريبة، أصوات الرياح ونباح الكلاب وسقوط الأشياء، وفي إثر كل صوت كنت أقوم بجولة تفقدية في غرف الدار وأركانها، وفيما بعد، كحل لمشكلة الأصوات المخيفة صرت أترك وابور الكاز موقداً طوال الليل!. خمد الأصوات القادمة من الحوش

ويضيعها في ضجيجه .

كنت أسمع أصواتا كثيرة . . همهمات ودمدمات وأصداء لصيحات بعيدة ، وقع حوافر وأظلاف ، صرير عتلة البئر ، وصوت ارتطام الدلو بقاع البئر . . وفي تلك الليلة ، أيها الحاج السعيد ، خفت كثيراً الى درجة أنني لم أجرؤ على الخروج وقضاء حاجتي ، كان أبي نائماً والظلام حالكاً والرياح تصفر وتعوك واهتديت ، بالهام الحاجة ، أم الاختراع ، الى كيس من أكياس الورق وفرشته على الأرض ووضعت فوقه صحناً قديماً ، للبول ، وقرفصت وبعد أن انتهيت رزمت الكيس وحملت الصحن وخرجت الى الحوش . . أفرغت الصحن على الأرض في أقرب مكان ، أما الكيس فقد قذفته الى الشارع وكأني ألقي به فوق رأس الحرامي الذي كانت فكرة وجوده في الدار أو بجانب السور قد التصقت برأسي التصاقاً . . وتحولت اجراءاتي الاضطرارية ، تلك الليلة الى عادة ، خاصة في الأيام التي يزداد خوفي عن حدّه ! وهكذا ، أيها الحاج السعيد ، تحولت غرفتنا التي نعيش فيها وننام ونطبخ الى مرحاض أيضاً !

اصطدم بعمود الكهرباء ، حاول تدارك الصدمة ، آلمه جبينه قليلاً ، دعك جبينه عدة دعكات وتابع السير .

كنت أتمنى ، أيها الحاج السعيد ، أن يتحول الزمن الى نهار دائم . . كنت أدافع بضراوة وبسالة عن مصباح عمود الناصية الخشبي ، كنت أحرسه من الأولاد بشتى الوسائل والطرق ، بتخويف الأولاد الأصغر سناً وبمراضاة ومحاباة الأكبر سناً والأقوى ، كانت جهودي تجيء في معظم الأحيان بمفعول عكسي فيتحول المصباح الى دريئة لحطول الأولاد ومقاليعهم ، لكن عمود ناصيتنا كان محظوظاً لوقوعه على طريق الجامع . كان إمام الجامع قد خصه بجزء من تبرعات الجامع ، كان الخادم يراقب المصباح الواقع على طريقه وما إن يراه «محروقاً» أو مكسوراً حتى يسارع الى موظف دائرة الكهرباء فيأتي الأخير مصطحباً قوسيه الشوكيتين وحزام التسلق . . كان يربط

القوسين الى قدميه والحزام الى خصره والعمود ويتسلق، وفي فترة لاحقة تعلم خادم الجامع التسلق فاستغنى عن خدمات موظف الصيانة الكهربائية وصار يكتفي باستعارة «مهاميز» التسلق والحزام ويبدل المصباح بيده، وكنت اذا ما تأخر في الصيانة، من كسل أو مرض أو انشغال ما، أسرع فألح عليه فيرأف بي وبأبي الذي أقوده الى الصلاة ليلاً، فيلبي طلبي.

وحدث مالم يكن في الحسبان عندما اشتعلت حرب تشرين. قطعت الكهرباء عن الشوارع وغرقت المدينة في ظلام دامس، السائقون والناس دهنوا مصابيح سياراتهم ونوافذ بيوتهم بالأزرق، كل البيوت صبغت بالأزرق إلا بيتنا، لم يكن في بيتنا من النور مايلفت انتباه الطائرات المعادية ولم تكن الطائرات تعنيني أصلاً، كنت مشغولاً بحربي الخاصة، وفي ذلك الوقت العصيب قررت تزويد الدار بالكهرباء، كان الطلب الذي كتبه لي المختار مضحكاً، دائرة الكهرباء رمت الطلب في سلة المهملات ففكرت في التقدم بالطلب اليك ياحاج سعيد، قلت دارك ملاصقة لدارنا ولن يكلفك الأمر شيئاً ولانطمع في أكثر من مصباح وحيد. وتحمس أبي للفكرة، فهو الآخر كان يستأنس بالضوء ويعرف بواسطته الجهات.. قال:

- أخشى أن لايوافق.

ثم أردف: اضرب الطينة بالحائط، لعل وعسى.

بالكهرباء سنتخلص من رائحة الكاز، والضوء الشحيح، والزجاجات التي تنكسر بمعدل واحدة كل يومين،.. سينغمر البيت بالضوء والنور والأمان، لكن الطينة لم تلصق بحيطان قصرك الرخامي ياحاج. أتذكر ماقلت لأبي؟.. قلت له:

- أنت أعمى.. ماذا ستفعل بالكهرباء؟

لكن حماسي لم يفتر فتقدمت بالطلب الى جارنا اسماعيل. كان بيته على الطرف الآخر من الشارع، ورغم ذلك وافق، وهكذا امتد كبل كهربائي معترضاً عربات القش والحصادات العالية والشاحنات، فكنانفك الكبل في

النهار ونعيده في الليل، وزعت المصابيح في كافة أنحاء الدار، لم أترك غرفة أو زاوية بدون اضاءة. . حولت الليل الى نهار. . كنت أتمنى أن تقصفني الطائرات مع الحرامي والعفاريت واخلص من العذاب. . نعم ياحاج أمية، أنت لاتعرف ماقاسيت من خوف بجبرتك. . لقد قضيت صباي، أيها الحاج السعيد ذو المكر الشديد، وأنا أدافع عن قصرك وثروتك وشرفك نعم ياحاج، الحرامي كان يقصد قصرك وثروتك لاداري الفقيرة؟!

وصل الى المفرق، كان مكتب الحاج أمية مغلقاً، كانت على حلمة مطاطية ملصقة بزجاج باب مكتبه الالومنيومي لافتة تقول: نحن في الجامع: سنعود بعد قليل.

مضت عليه ساعة وهو ينتظر. . يده كانت في جيبه تمسك بورقة الانذار كما لو كانت تمسك بسكين. . الحاج السعيد تأخر كثيراً. . سينتظر، لو اضطر الأمر، حتى الصباح، كي يسكت حقده عن الغليان المباح.

* * *

آفـاق المعـرفـة

في بواكير الحداثة الأوربية

*د. وائل بركات

إطلالة على الجو الفكري في بدايات القرن:

لقد شهدت السنوات الأولى من هذا القرن صعود النزعات القومية والوطنية في أوربا، فعرفت هذه القارة ولادة دول جديدة وانحسار دول أخرى، صعود أمم وتراجع أخرى. وقد أدى اشتداد هذه النزعات إلى زيادة التوتر بين الشعوب.

(*) درس مادة الأدب والنقد في الغرب -كلية الآداب- جامعة دمشق. دكتور من جامعة كان بفرنسا. كاتب وصحفي، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

وبرز ذلك بشكل واضح في نشوب الحرب العالمية الأولى التي كانت السابقة الخطيرة من نوعها في تاريخ الحضارة البشرية الحديثة التي كانت قد بدأت بالتأسيس لحياة إنسانية جديدة ترتكز على الاكتشافات العلمية التي عرفت تطوراً ملحوظاً مع نهايات القرن التاسع عشر.

بالطبع أودت الحرب بأعداد كبيرة من الأرواح البشرية، إذ حصدت ملايين الناس، وتسببت بخسائر مادية واقتصادية هائلة، ومسحت مدناً عن وجه الأرض. وكان من البدهي أن تلاقي هذه النتائج أصداءها، فعرفت المجتمعات الأوربية هزة مؤثرة في الأعماق، ولعل قيام الثورة الروسية عام ١٩١٧ كان أولى نتائجها والتي عبرت عن رغبة في التغيير الجذري والثوري. وعلى الرغم من أن هذه الثورة قد اقتصرت آنذاك على روسيا، إلا أنها لاقت صدى إيجابياً في أوربا، فنشطت الحركات العمالية والاشتراكية التي ناهضت الأنظمة الرأسمالية الحاكمة ودعت إلى تطوير فكرة تضامن عمالي عالمي يقف في وجه دعاة تدمير الإنسان والحياة الإنسانية.

وإذا كانت سنوات العشرينات قد شهدت رواج الأفكار الاشتراكية، فإن سنوات الثلاثينات عرفت صعود الأفكار النازية ومن ثم وصولها إلى الحكم في المانيا وما تلا ذلك من كوارث حلّت بالبشرية. وتحت ضغط هذه الظروف. إضافة للظروف الاقتصادية والاجتماعية العامة في اوربا استؤنفت الحرب العالمية من جديد، لكنها حصدت هذه المرّة أعداداً أكبر بكثير من الضحايا وسببت خسائر لا تقدر في كل المجالات.

من المؤكد أن هذه الأجواء انعكست بجلاء على الجو الأدبي والثقافي في أوربا، فسجلت حضوراً قوياً في الإنتاج الفكري والأدبي الاوربيين تمثل في ظهور تيارات أدبية تعبر عن عدم استقرار في الروح الإنسانية وتبرز الصدمة القوية للفكر البشري فأخذت ترفض الواقع وتنكره وتؤكد على حالة القلق INQUIÉTUDE واللااستقرار INCERTITUDE عند الإنسان المعاصر، فهو مهدد بالحرب والدمار وبعيد عن الهدوء والسلام والسكينة.

هذه الرؤية الفلسفية الجديدة - والتي تتسم بشكل خاص بميزة أساسية هي الاغتراب ALIÉNATION - كونّت لنفسها صيغاً أدبية حديثة مناقضة للأشكال التقليدية المعروفة للخلق الأدبي وخرجت بذلك على القيم والمبادئ الفنية التي توارثتها الأجيال. وإذا كانت الخاصية الاغترابية تدخل في كثير من أشكال التيارات الحداثية، كالدادائية والسريالية والوجودية وغيرها. فإننا سنقتصر في هذه الدراسة على بدايات الاتجاه الاغترابي ومفهومه وأشكاله وصوره الأولى في الأدب الأوربي وخاصة في الأدبين الفرنسي والانكليزي اللذين شكلا نواة الاغتراب في الانتاج الأدبي الشعري منه والنثري، وسندع الحديث عن الأشكال الأخرى والتي عرفت كمذاهب خاصة إلى مناسبة لاحقة.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن هذا الاتجاه الاغترابي اقترن ببدايات الحداثة وشكّل ركناً أساسياً فيها، لكنه لم يكن الوحيد، فهناك تيارات طليعية تمثلت في المدرسة المستقبلية FUTURISME، وأخرى ماركسية بحتة تحدثت عن بناء المجتمع الاشتراكي الجديد وخلق البطل الايجابي المثالي، وهذا ما نجده في الواقعية الاشتراكية RÉALISME SOCIALISTE. ويجب التذكير أيضاً بالتيارات التقليدية المجددة سواء الكلاسيكية أو الرومانسية أو الواقعية أو غيرها التي وجدت أنصاراً لها في موجة الحداثة.

الحداثة والاغتراب: بدايات وأشكال

إن الظروف التي تحدثنا عنها ساهمت في تغيير الكثير من المفهومات الأدبية سواء على صعيد الشكل أو على صعيد المضمون، فعكس الأدباء والكتاب -وبطرق مختلفة- نظراتهم الجديدة للواقع الذي فرضته الأجواء المتوترة وظروف الحرب العالمية الأولى آخذين بعين الاعتبار أن الحياة البشرية أصبحت مهددة بالدمار والفناء وهذا ما قاد الرعيل الأول من كتّاب هذا القرن إلى الثورة على القيم والتقاليد والموروث.

فعلى صعيد الشعر مثلاً نجد اتساع دائرة ما يسمى بالشعر الحر VERS LIBRES الذي يخرج عن النظام التقليدي للقصيدة الموزونة والمقفاة، ويؤكد

على قضية الايقاع أو المقاطع دون اهتمام بالتنظيم الترتيبي والعددي للقصيدة. أما الإيقاع اللغوي فلا يخضع للتأطير والموازين، وتصبح القافية مطلقة وغير محددة. أمام هذا الخروج عن القواعد الكلاسيكية للقصيدة نجد بالمقابل اهتماماً خاصاً بما يسمى «الإحساس العام الداخلي ووحدة الشعور» كما يطلق عليه الشاعر الفرنسي بول كلوديل P.CLAUDEL (١٨٦٨ - ١٩٥٥). باختصار هناك تحرر من العروض وتوجه نحو ايقاعات فنية جديدة تخالف نهج القصيدة القديمة وقواعدها، واعتماد كبير على الصورة الموحية التي هي عماد الشعر وجوهره.

والحقيقة أن اتجاهات الحداثة الشكلية ارتبطت في أغلب الأحيان بموضوع جديد على صعيد المضمون ألا وهو «الاغتراب» ALIENATION والإحساس بالقلق والعدمية، فلقد اتسعت الهوة بين الفنان ومجتمعه، وأخذ ينظر بعين التشاؤم واليأس لمستقبل الإنسان في المجتمعات البرجوازية الغربية، فالموت هو الأقرب والحياة هي الأصعب وسنلاحظ هذا التلازم بشكل واضح حين تتبلور مدارس أدبية جديدة كالسريالية والدادائية والتعبيرية وغيرها.

ولابد من القول إن الاتجاهات الحداثية التي امتدت إلى مختلف الآداب الأوروبية ذهبت في أحيان كثيرة إلى حد القطيعة مع التراث التقليدي، وقد ارتبطت هذه الاتجاهات برفض كلي للمجتمع البرجوازي القائم بل ذهب بعضها إلى أبعد من ذلك حين طالب بتقويض الواقع وإعادة بنائه من جديد على أسس جديدة وقيم أكثر عمقاً ومبادئ تبتعد عن الروح التدميرية التي أوجدتها الحرب والسياسة العدوانية عند شعوب أوربا القوية آنذاك.

حداثة في فرنسا

هذه الروح الجديدة بدأت بالظهور في الأدب الفرنسي قبل بداية الحرب العالمية الأولى، ففي مجال الشعر طالب الكاتب والشاعر غيوم أبولينير G.APOPLLINAIRE (١٨٨٠ - ١٩١٨) بثورة في المجال الشعري

تلغي الأسلوب الشكلي المنمق والوصفي للقصيدة، لتحل محلّه أشكال قوية ومبهرة وصور جديدة كي يتمكن الشاعر من التعبير عن تعقيدات الحياة الحديثة والتي تختلف جذرياً عن حياة السلف. وقد بدأ بنفسه فأبدع القصيدة التركيبية LE POÈME SYNTHÉTIQUE التي أراد لها أن تكون جمعية على طريقة صُفحة جريدة، حيث تحوي أخباراً مختلفة ومتنوعة وربما تجمع القصيدة بين المتناقضات. وقد عبر عن آرائه هذه في محاضرته التي تحمل عنوان «الروح الجديدة والشعراء» (١٩١٧). وإذا كانت مجموعته «الكحول» ALCOOL (١٩١٣) تجمع بين الحداثة والموروث، فإن مجموعته «كاليغرام» CALLIGRAMMES (١٩١٨) تظهر تجريبية حداثية أكثر تطوراً وتقدم أشكالاً طباعية جديدة وتستبدل الايقاع الواحد والمقاطع المتوازنة بايقاعات متعددة وترقيمات غير مألوفة.

إن قصائده تشهد على وعي للحاضر الجديد وتطالب بإطلاق العنان للخيال كي يمحو الأشكال التقليدية الفارغة والكلمات المهترئة ويفسح المجال للوصول إلى لغة شعرية جديدة:

آه أيتها الألسنة

إن الإنسان في بحث عن كلام جديد

لا يستطيع أي نحوي في أية لغة كانت أن يقول فيه شيئاً أشكال أخرى للحداثة ابتدعها كتاب فرنسيون آخرون، كإفساح المجال أمام الصور الغريبة والكلمات الحرة عند ماكس جاكوب M.JACOB (١٨٧٦ - ١٩٤٤)، وقد تميز برفضه للتقاليد وبرغبته بالسخرية من الواقع حتى يصل إلى مرحلة وصفه بالتهريج، وبالابتعاد عن الحدود الضيقة للأنواع الأدبية المعروفة، وهذا ما يرسم الروح المتحررة التي طبعت معظم نتاجات جاكوب وخاصة «الأعمال الغامضة والهزلية» OEUVRES MYSTIQUES ET BURLESQUES (١٩١١).

أما صديقه بيير ريفيردي P.REVERDY (١٨٨٩ - ١٩٦٠) فقد اهتم في رؤيته الحداثية بلعبة التقطيعات في القصيدة وانتج القصيدة البلاستيكية LE POÈME PLASTIQUE في مجموعته «الكوّة البيضوية» La Lucarne oval (١٩١٦)،

والقصيدة هذه تحوي فراغات كثيرة وكأنها مثقّبة أو مفرّغة وهي تقابل تعديلات مماثلة في الفن البلاستيكي أدخلها التكعيبيون في ذلك الوقت. شكل آخر سمي بالقصيدة المتزامنة SIMULTANÉ والقصيدة - الموضوع نراهما عند بليز سندرار B.CENDRARS (١٨٨٧ - ١٩١٩) في «قصائد مطاطة» POÈMES ÉLASTIQUES (١٩١٩)، والمتزامنة تعني رصد مجموعة من الأفعال في فضاءات مختلفة وزمن واحد.

هذه نماذج لأشكال تجريبية كثيرة ومتنوعة سادت تلك الحقبة من الزمن. وما يميزها في غالبها اللاواقعية والسطحية، ولهذا لم تلق اهتماماً كبيراً من قبل القراء، لكنها وجدت أصداء ايجابية عند السرياليين وأقرانهم، بل ربما أسست مع غيرها لهذه التيارات الحداثية الاغترابية.

أما الرواية فقد شهدت تحولات جذرية وانسلاخات حقيقية عن سابقتها في القرن التاسع عشر، فأدخل اندريه جيد A.GIDE (١٨٦٩ - ١٩٥١) آراء جديدة حول الفن الروائي. وتتضح هذه الآراء الفنية الجديدة في الدراما النقدية التي كتبها تحت عنوان «كهوف الفاتيكان» les cavesdu vatican وتبلغ أوجها في روايته الأولى «مزيفو النقود» LES FAUX MAN-NAYEURS (١٩٢٥) والتي وصفت بأنها رواية حداثية خالصة. والحقيقة أنه يعود لجيد الفضل في التجديد الجوهري للفن الروائي وفي إضافة لبنة جديدة لبنيان تحديث الرواية الأوربية شكلاً ومضموناً.

من جهته ينشر مارسيل بروست M.PROUST (١٨٧١ - ١٩٢٢) أجزاء روايته المشهورة «البحث عن الزمن المفقود» À LARECHERCHE DU TEMPS PERDU والتي يروي فيها تاريخ حقبته الزمنية وقصة الوعي الاجتماعي وتحليلاً للأهواء الإنسانية الجديدة في ظل بدء انحسار السلطةالبرجوازية، ويبرز فيها أيضاً الذاكرة الحية والحاح الزمن عليها وامكانية انبثاق عالم جديد ثائر على القيم الموروثة. في الجانب الفني، لا تعتمد الرواية تسلسلاً للأحداث وحبكة محكمة بل تشابك بعض الموضوعات وتداخلها كالحب والزمن الهارب والزمن المعثور عليه والفن وغيرها. إن بروست يؤكد إيمانه

بالفن كوسيلة وحيدة للهروب من الزمن وتجاوز عدمية الحياة والعالم، وهكذا فإن عمله هذا بأسلوبه الفني وبنائه وغنى موضوعاته يشكل ركيزة أساسية في تطور الرواية الأوربية الحديثة مثله في ذلك كمثل مواطنه اندريه جيد.

حداثة في انكلترا

بلغت موجة الحداثة ذروتها في انكلترا في سنوات العشرينات من هذا القرن مع ظهور أعمال حداثية مهمة مثل «يوليسيز» ULYSSES لجيمس جويس J.JOUCE (١٨٨٢ - ١٩٤١) و«غرفة جاكوب» JACOB' S ROOM لفرجينا وولف V.WOOLF (١٨٨٢ - ١٩٤١) و«الأرض الخـــراب» THE WASTE LAND للشاعر ت. س. إليوت T.S. ELIOT (١٨٨٥ - ١٩٦٥) الذي يُعد بحق رائداً مجدداً في الشعر الحديث وقد تأثرت به الحداثة الانكليزية إلى أبعد حد.

إليوت - وهو امريكي الأصل، استقر في انكلترا منذ عام ١٩١٥ - تأثر بالشعراء الرمزيين الفرنسيين، وأعجب جداً ببودلير، وساهم مع الشاعر الامريكي عازرا باوند E.POUND (١٨٨٥ - ١٩٧٢) في تقديم مفهوم جديد للشعرية POÉTIQUE يتجسد في صياغة لغة أكثر حدّة وتأثيراً وأدق إحكاماً وإبهاماً.

يبتعد إليوت بشكل شبه كلي عن طقوس القصيدة التقليدية، ويضفي عليها طابع الغموض المفرط. ومن وسائله لذلك استعارته لرموز من ثقافات ولغات مختلفة، فقصيدته «الأرض الخراب» (١٩٢٣) تقدم صورة للحياة المعاصرة وتحتوي على استشهادات من لغات عدة وإشارات وأيماءات أسطورية، وقد قصد الشاعر من ذلك أن ينقل القارئ بين أجواء متباينة في الزمان والمكان، وأن يعبر من جهة أخرى عن شكوكه وارتيابه بالمبادئ والقيم والأخلاق التي أصبحت جميعها موضع شك وامتحان بعد الحرب العالمية الأولى، وهذا ما دعاه إلى المطالبة بروحانية جديدة تمحو عار الإنسانية المهزومة بالحرب.

إنه يصوّر بشكل مثير وجدير بالتقدير حالة الخواء الإنساني وفقدان الروح الاجتماعية وانحلال القيم الموروثة. من الناحية الفنية يُدخل إليوت، بعد أن تشبّع بهذه الروح الاغترابية والانهزامية وبعد اتصاله بعازرا باوند، تجديدات فنية متميزة على قصيدته فتصبح لغتها أكثر كثافة وإبهاماً، ومثقلة بالرموز الغريبة الروحية والصوفية والأسطورية والكلاسيكية القديمة. ويعكس ذلك بالطبع القلق الداخلي والفلسفي للشاعر وغربته عن هذا العالم المعاصر الذي يهدد الإنسان بالموت في كل لحظة، ومع ذلك فإن قصائده لم تفقد موسيقيتها وقدرتها على شد القارئ وسحره.

في مجال الرواية، فقد شكلت أعمال هنري جيمس H.JAMES (١٨٤٣- ١٩١٦) عمقاً مهماً للرواية الانكليزية الحديثة لكنها تأثرت بقوة أكبر بأعمال جويس وولف بشكل خاص. فجويس يمكن اعتباره حداً فاصلاً في تاريخ الكتابة الروائية الانكليزية، قدم إضافات مهمة إلى النظرية الجمالية وإلى الممارسة الإبداعية. وبقدر ما رفض الأطر الاجتماعية والثقافية السائدة اهتم بالبنى القوية والمتشعبة وبشبكات من الرموز يصعب فهمها ومعرفة دلالاتها.

روايته «يوليسيز» (١٩١٤- ١٩٢٢) اختطت لنفسها اتجاهاً خاصاً سُمّي بـ«تيار الوعي» COURANT DE CONSCIENCE برز أيضاً في معظم أعماله اللاحقة. وكان هذا التيار قد بدأ مع الكاتب الفرنسي ادوارد دوجاردان E.DUJARDIN (١٨٦١ - ١٩٤٩) وازدهر على يدي جويس في روايته المذكورة واتبعته فرجينا وولف وكذلك وليام فوكنر W.FAULKNER (١٨٩٧- ١٩٦٢) وغيرهم.

يعتمد «تيار الوعي» على إظهار مكونات التفكير العقلي في مرحلة ما قبل الوعي التي تسهم مجتمعة في تكوين الوعي مثل المفاهيم والأفكار والخيال والرغبة والمشاعر... الخ. وطبعاً لا يُراعى أي ترتيب لهذه المكونات، بل تترك لها حرية التعبير عن نفسها اختيارياً أو لنقل اعتباطياً مرتكزة بشكل أساسي على الحوار الداخلي (المونولوج)، وفي هذا جلاء

لأعماق النفس الإنسانية، تتكشف من خلاله على حقيقتها وتبدي خفاياها بعيداً عن الزيف أو القناع الذي يضفيه عليها العقل. باختصار إن تيار ألوعي تقنية تعني بشكل أو بآخر «كلام اللاوعي» وهي تختص بالفن الروائي دون غيره.

أما فرجينا وولف، فقد تأثرت كثيراً بفلسفة هنري بيرغسون H.BERGSON (١٨٥٩ - ١٩٤١) التي تمزج بين الأفكار اللاعقلانية والروحانية. وترى وولف أن الحياة لا عقلانية، ومحاولة الإنسان فهمها وإدراكها هي الأخرى غير عقلانية، ولهذا يجب أن تحل الانفعالات والمشاعر محل العقلانية. وتأثرت أيضاً بأعمال بروست، وأطلقت الرواية الانكليزية في مقالتها «الرواية الحديثة» (١٩١٩) بياناً روائياً تؤيد فيه جويس وروايته الجديدة، وترفض الواقعية التقليدية التي لا ترى فيها القدرة على نقل الحقيقة الاجتماعية والحياة الإنسانية في العمل الفني، وهي مثل جيد وبروست لا تهتم بالحبكة الروائية وبالقص السردي المتتابع بل تولي أهمية كبرى -مثل جويس- لتيار الوعي الذي تطلق له العنان ولا تقيده بنظام معين يمكن أن يفسد تناسقه وتناغمه. ومن أعمالها التي تسير في هذا الاتجاه «السيدة دالوي» MRS. DALLOWAY (١٩٢٥) و«الأمواج» THE WAVES (١٩٣١).

إن رواياتها ترتكز على العلاقات بين الأشخاص وعلى تجربة الزمن والحياة والموت، وتلتقط العناصر الصغيرة واللقطات العابرة التي تكوّن التجربة الحياتية اليومية، كما وتهتم بالماضي وبالحاضر وتمزج بينهما كالمزج بين الوعي واللاوعي. هذه الرؤية للوجود تعكس مفهومها للإنسان وللحياة الإنسانية، وتعبر عنه فنياً بأسلوب سهل سلس وبمنولوجات داخلية تتكرر بين حين وآخر، وبيناء ايقاعي موسيقي ممتع.

أسماء أخرى

إذا كنا قد ركزنا على أشكال حداثية صنعها الأدبان الفرنسي والانكليزي بشكل خاص، فهذا لا يعني أن تيار التجديد والاغتراب قد

اقتصر عليهما، بل لقد وجد أصداءه في عموم الأدب الأوربي، وما تناول هذين الأديبين في هذه الدراسة إلا انطلاقاً من الحقيقة القائلة بأنهما جسدا أكثر من غيرهما ظهور الأشكال الأولى للحداثة والاغتراب، وبإمكاننا أن نورد -على سبيل الأمثلة فقط- أسماء بعض الأدباء الأوربيين الذين واكبوا هذه النزعة الحداثية، وهذا ما نجده بوضوح عند الألماني توماس مان T.MANN (١٨٧٥ - ١٩٥٥) وخاصة في روايته «الجبل السحري» LA MON-TAGNE MAGIQUE (١٩٢٤) ومن المعروف أن مان قد حاز جائزة نوبل لعام ١٩٢٩ -لقد اهتم هذا الكاتب- كما فعل نيتشة من قبله- بما يعنيه مصطلح الانحطاط في عصر البرجوازية والحياة الانسانية الجديدة، وهو يحلل في أعماله مفهومات لمأساة الإنسان المعاصر، ويحمل بشدة على الحضارة الغربية وعلى ديمقراطيتها.

من جهته، عالج الايطالي ايتالو سفيفو I.SVEVO (١٨٦١ - ١٩٢٨) موضوع الزمن والاغتراب وعمد إلى الحوارات الداخلية -كما وجدنا في تيار الوعي- لكنه في أعماله، مثل «وعي زينو» LA CONSCIENCE DE ZÉNO (١٩٢٣) يطرح حلولاً مستندة إلى المباحث العلمية في إعداد الموضوع والشخصيات ودراسة اللاوعي وأسلوب الكتاب، غير أن هذه الحلول تتصف بالتناقض والانفتاح معاً، وهذا ما أضفى على أعماله طابع الغموض والإبهام، وأحياناً السخرية.

هذه الروح الاغترابية نجدها أيضاً عند كتاب برتغاليين مثل جوزيه آلمادا J. DE ALMADA (١٨٩٣ - ١٩٧٠) الذي نحا باللغة الشعرية والروائية منحى جديداً، واختار موضوعات أرقت حياة الإنسان وأقضت مضجعه، فتحدث عن الموت والقلق، ونعى الحضارة الجديدة بشكل عنيف، يقول آلمادا:

تقيأ على بقايا حضارتك!
تخلص من هذه القذارة!
تحرر من احتشامك
من رزانتك اللاأخلاقية.

آفـاق المعـرفـة

الأسـرار الوراثيـة للسـلوك الإجتماعي

تأليف : فرانسيس موتن
ترجمة: : د. علي وطفة

تنطوي طبيعة الإنسان على فيض من الأسرار التي جعلته يقف حائراً أمامها ، وحدت به هذه الحيره، منذ فجر التاريخ، إلى سعي لاينقطع من أجل اكتناه هذه الأسرار التي تنطلق كالسراب بعيداً عنه كلما أمعن في طلبها . وتشكل اليوم مسألة الحد الفاصل بين تأثير الموروث والمكتسب في السلوك الإنساني احدى هذه الأسرار التي طرحت نفسها بقوة على العقل الإنساني في مهاد حضاراته الأولى .

د. علي وطفة : باحث من سورية ، استاذ في كية التربية بجامعة دمشق. له عدد من الأبحاث في الدوريات المحلية والعربية .

وتشكل اليوم هذه المسألة إحدى المقدمات الأساسية لاكتناه حقيقة الطبيعة الإنسانية والكشف عن أسرارها . ومازالت هذه المسألة تاريخيا تشكل إحدى المهام العلمية الصعبة التي طرحت نفسها على عقل الإنسان .

شهدت أعوام الخمسينات مهاد اعتقاد علمي بوجود علاقة بين الجريمة والوراثة وبوجود مورثات خاصة بالمجرمين . ولكن التوجهات العلمية آلت الى رفض هذه المقولة لأن الدراسات حول هذه المسألة لم تحقق نجاحا يذكر .

وتنهض النزعة الوراثية اليوم من جديد، وذلك بالإنطلاق من التقدم العلمي المذهل الذي حققه علم الوراثة في مجال اكتشاف أسرار الخلايا الإنسانية وخصائصها، لتفسير السلوك الإنساني على نحو وراثي . ويأمل بعض العلماء اليوم بإمكانية التدخل في طبيعة الخلايا الإنسانية والموروثات لاكتشاف اسرار السلوك الإنساني وتعديله . وذلك من شأنه أن يسمح لنا ايجاد الطول لكافة المشكلات الاجتماعية التي يواجهها الانسان .

لقد استطاع علم الهندسة الوراثية اليوم أن يكتشف، عبر سنوات مديده من الدراسة والتقصي، الجينات Geneses المسؤولة عن الامراض السارية والفتاكة . وكان اكتشاف الشيفرة الوراثية « عام ١٩٦٧ » أو يسمى بالسائل الوراثي الذي يتمثل في الحامض البروتيني للنواة والذي يرمز اليه A.D.N ثورة جبارة في ميدان البيولوجيا والتي ستؤدي الى إحداث انقلابات عميقة في هوية الجسد والروح في آن واحد .

وفي سياق هذه الاكتشافات العملاقة يجري الاعتقاد اليوم بامكانية تجميع وتحديد نوعية الجينات الانسانية المسؤولة عن انماط السلوك الإنساني . وذلك يعني أن العلماء أصبحوا قادرين اليوم، بفضل التكنولوجيا الوراثية الجديدة، على اجراء التغيير والتعديل في عادات الناس وسلوكهم وفي انماط شخصياتهم وسماتهم . والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو هل سيسعى الناس في المستقبل الى ايجاد حلول بيولوجية وراثية لمشكلاتهم الاجتماعية والسلوكية ؟ ألن يكون في مقدورهم تجنب الانحرافات وذلك بفضل اكتشاف الاسرار الوراثية للسلوك الإنساني؟

يتوخى الباحثون اليوم الحذر الشديد ازاءهذه المسألة ، لأن كل شيء يمكن أن يفسر بطريقة سيئة وخاصة بالنسبة لهؤلاء الذين يرغبون في تحديد الأسس الوراثية للسلوك الإنساني مثل: العنف، والكحولية، والذكاء والقدرة على السيطرة، والميل الى الخضوع ، والانحرافات الجنسية والبخل، والسؤال هنا ومن جديد: هل يمكن لمثل هذه المظاهر السلوكيه ان تعزي حقاً الى الحمض الوراثي A.D.N القابض على الموروثات؟ وهل نجد في سلوكنا مايمكن ان يعزى الى السمات البيولوجية لآبائنا؟ واذا كانت الاجابة نعم فإلى أي حد يكون ذلك حقيقياً؟

أيمكن للكلاب أن تنجب قططاً؟ واذا كان الامر كذلك فان السؤال المركزي هنا هو هل يمكن ان نعلم بعادات وراثية جديدة بفضل نتائج الدراسات حول التوائم وبفضل التقدم الكبير في علم البيولوجيا والمورثات ؟ انه سؤال فلسفي استأثر قديماً باهتمام افلاطون وعنايته وذلك في القرن الرابع قبل الميلاد. كان افلاطون يعتقد بامكانية اجراء تغيير عميق في الطبيعة الداخلية للانسان، أي في الطبيعة التي يرثها عن أبيه ، ومن هنا ينطلق ميشيل ديوم Duyme Michell ـ عالم نفس ووراثة ـ في البحث عن امكانية لتحسين العرق الانساني.

البداية الساخنة:

بدأ علم النفس ينهض من جديد وهي ليست المرة الاولى لقد نهض مراراً عديدة في مجرى التاريخ لمعالجة مسألة الموروث والمكتسب في السلوك الإنساني. ويمكن ان نعود بالذاكرة الى المعارك الحامية القديمة حول المكتسب والفطري: « فالمرأة لاتولد امرأة بل تصبح كذلك » كما تقول سيمون دوبوفوار وهي من الانصار المتحمسين لمقولةصناعة السمات وتأثير البيئة. لقد جرى الاعتقاد عميقاً خلال الحكم الستاليني أن السلوك الانساني قابل للتصنيع. وقدهزمت هذه المقولات تحت تأثير الأعمال العلمية لكورناد لورنز Konrad Lorenz ونيكو تنبيرجن Niko Tinbeicen إنه لمن المستحيل أن نتجاهل أهمية الموروث في سلوكنا كما يقول كل منهما.

وشكلت افكار لورنز ونيكومنطلق الفكر اليميني المتطرف الذي قام بتشويهها : فالانسان يولد مبرمجا كما يقول اليمينيون، ولكن المسألة تأخذ اليوم هيئة أكثر وضوحاً. إذ لايوجد علم اليوم يستطيع أن ينفي أهمية العامل الوراثي في السلوك الانساني وفي التربية . ولكن المسألة الأساسية التي يطرحها الجميع هي طبيعة العلاقة المباشرة التي تقوم بين الحمض الخلويA.D.N والسلوك الانساني. لقد خيل للبعض في مجرى تطور الدراسات والأبحاث في غضون السنين الماضية أنه تم اكتشاف أسرار هذه العلاقة عشر مرات متتالية وفي كل مرة كان ذلك الاعتقاد خاطئاً.

ساد الاعتقاد في الستينات أنه تم اكتشاف مورث الجريمة -Chromo some du crime وبينت الدراسات التي أجريت على جماعات السجون في الولايات المتحدة الامريكية أن متوسط تواجد الكروموزوم «٧» لديهم أعلى بكثير من المتوسط القومي. وهو الكروموزوم الذي يؤكدعلى الذكورة : هذا انتصار حقيقي كما يعلن أصحاب النزعة الوراثية . وانطلق الراديكاليون منهم الى الاعتقاد بامكانية بناء مناهج لتحديد هؤلاء الذين يحملون مورّوثات الجريمة ولكن ذلك لم يؤتي أكله ! بعد عدة سنوات لاحقا اعلن التقرير الامريكي للعلوم انه لاعلاقة البتة بين نسبة الكروموزوم «٧» والسلوك العدواني.

وتأخذ المعركة اليوم مسارا يتميزبالتشويق والاثارة . لقد بدأت في عام ١٩٩٠ سلسلة من الابحاث حول التوائم والتي تصدرت الدوريات العلمية . ومن ابرز هذه الدراسات دراسة توماس بوشارد، Thomas . J. Bochard وهو عالم نفس في جامعة مينوزوتاMinnesota وذلك في مينابولي Minnoapolis والذي قام بدراسة خمسين زوجا من التوائم الحقيقية والتي تم فصلها بعد مرحلة الولادة وربيت في اطار عائلات مختلفة. ونعد هذه العينه من التوائم من العينات المثالية : كل توأم يملك نفس المواصفات الوراثية ولكنه تلقى تربيته بين اسرتين مختلفتين . وقد بينت هذه

الدراسة مايدهش حقاً . لقد ابدى التوائم سلوكاً متشابهاً جداً . لنأخذ حالة التوأم المدعو جيم jim على سبيل المثال والذي فصل عن اخيه المسمى جيم ايضاً قبل مضي الاسابيع الاربعة الاولى من العمر . لقد بينت الملاحظة ان جيم وجيم يقودان السيارة بالطريقة نفسها، وان كليهما سميا كلبهما « توى» وانهما يدخنان السجائر نفسهاو، ويشربان نوعاً واحداً من البيرة، ويقصان اظافرهما في مستوى واحد، وانهما تزوجا وطلقا امرأتين لمرتين متتاليتين. وان كلا من الزوجتين كانتا تسميان ليندا وبيتي، أليس ذلك مدهشاً حقاً ! ولكن ذلك كله ليس كافياً لنخرج بيقين ان سلوكهما كان يملي عليهما بحكم الوراثة البيولوجية.

لقد اجرى بوشارد مئات من الاختبارات حول مثل هذه التوائم الانسانية وخاصة اختبار الذكاء الذي يسمى « I - Q » ، ومقياس التسامح والتوافق، ومقياس صعوبة التكيف والسيطرة على الذات ، ومقياس الميل الى الاجتماعية والتدين الخ . وذلك كله من أجل تبين ما اذا كانت هذه الظواهر تنطلق من اسس وراثية؟

نعم انها تعود الى الوراثة كما تبين دراسات فريق مينابولي وهي دراسات أصلية. لقد بينت النتائج في الولايات المتحدة الامريكية ان ٧٠٪ من الذكاء يعود الى الوراثة ! ذلك ماتعلنه كثير من الصحف اليومية في امريكا والتي تتجلى في عناوين مثل « غداً نستطيع تحديد الاشخاص العدوانيين» كما يقول المذيع التلفزيوني.

« انهم مجانين ومعتوهون ! يقول جان ميدوني Medioni jean غاضباً. وهو استاذ علم النفس البيولوجي في مركز البحوث البيولوجية للسلوك الانساني في جامعة تولوز Toulose . فالدراسات التي اجريت حول التوائم غير كافية لقياس التأثير المباشر للوراثة .

ان هذه الدراسات تبين ببساطة توزع السمات الوراثية بالعلاقة مع مجموعة من المورثات الخاصة بمجوعة ما . ولكن عندما تتغير العينة فاننا لن

نحصل على نفس النتائج . « وهذا معقد الى حد ما» كما يقول جان ميشيل لاسال Lassal J ean Michel استاذ العلوم العصبية للسلوك في الجامعة نفسها وذلك لان هناك غموضاً في التعريفات العلمية . فعندما نؤكد على سبيل المثال ان هناك ٦٠٪ من الاتجاهات المتشابهة متوارثة كما تعلن بعض الصحف فان في ذلك مغالطة كبيرة . ويضاف الى ذلك مايقوله جوناثان بيكوفز Jonathan Beckwithe، الاستاذ في قسم الدراسات الذرية في جامعة هارفارد « ان الابحاث الخاصة بالتوائم متحيزة جداً . ويعود ذلك لسبب بسيط جداً وهو ان العائلات التي تربي هذه التوائم متشابهة الى حد كبير في ظروفها الاجتماعية . وبعض توائم بوشارد Bochard تواصلت وتعارفت قبل ان يقوم باختباراته . ويضيف بيكريتز ان المظهر الفيزيائي للحيوانات المنوية متشابه جداً وذلك بقدر ماييل المجتمع في إبداء مظاهر محدودة ومتجانسة من السلوك».

ميكروسكوب بيولوجي:

إذن هل يعود التشابه بين التوائم الى الوراثة ام الى الاكتساب؟ انه لمن الصعب ان يقطع المرء في الامر . فعلى مدى عشر سنوات أجريت اكثر من ٤٠٠٠ نشرة حول التوائم وان احدها لم يستطع ان يقدم برهاناً قطعياً على وجود علاقة قطعية خاصة بتحويل السلوك ونقله وراثياً.

ومنذ عهد قريب تمكنت الابحاث من اعتماد اساليب اخرى وهي افضل بآلاف المرات من الادوات التي استخدمتها الدراسات السابقة حول التوائم. لأنه بفضل علم الوراثة استطاع الإنسان ان يكشف عن أسرار موروثاتنا، وأن يراقب بعض الجينات في حركة تطورها ونموها . وبسرعة بدأت هذه الابحاث تطرح حلولاً للمشكلات الكبرى التي يواجهها مجتمعنا مثل الكحولية ، والامراض العقلية والعنف واللواطية « هوموسيكسويل» : ولكن هل يمكن لهذه الرؤية البيولوجية أن تؤدي الى ايجاد حلول صريحة

للمشكلات السلوكية ؟ الا يمكن القول هنا أنه حتى اللحظة الراهنة لاتوجد نتيجة علمية استطاعت ان تكون حاسمة ، وأن تقطع في الامر . والامثلة هنا متعددة : لقد قام كل من ايفلين ديمونت دامين Evelin Dumeut Demine وميشيل ديام Michel Duyme بفحص ٣٥٠ دراسة اجريت حول الوراثة والكحولية . ونشرت نتائج دراستهما في منشورات الايسيرم Eserme وهما يصلان في هذه الدراسة الى القول « اننا لم نجد في هذه الدراسات غير مجموعة من التخمينات بوجود تأثير وراثي ولكن لايوجد البته اية براهين قطعية على ذلك . وتنسحب هذه الخلاصات على مايجري في مجال الابحاث والدراسات حول السلوك الانساني .

وفي عام ١٩٨٧ أجريت دراسات عديدة على القبائل الامريكية اميش Amich ، وهي قبائل مسيحية تعيش في الولايات المتحدة الامريكية وتتميز بالنزعة الى المحافظة والانغلاق على الذات ورفض الحداثة ، وتحولت الى موضوع اهتمام جانيسا إيجلاند Janice Egeland من جامعة ميامي وكان هدفه هو اكتشاف مورث « الهوس الاكتئابي » الذي يلاحظ في سلوك ابناء هذه القبيلة . وقد اعلنت النتائج بسرعة : ان المورث المسؤول هو الكروموزوم رقم ١١ . وفي غضون عدة أشهر لاحقة أجريت دراسة أخرى بينت أن الكروموزوم × هو المسؤول عن الهوس الاكتئابي وهو مورث امومي . وقد أدى ذلك التعارض بين الاكتشافين الى رفضهما معاً . وفي عام ١٩٨٨ اعلن فريق انكليزي لجامعة لندن انه اكتشف وجود علاقة بين الانفصام Schezophranieوالوراثة عند بعض العائلات المدروسة . وان الكروموزوم رقم ٥ هو المسؤول عن الهوس الاكتئابي . ولكن المسؤول عن الدراسة السيد هيكوكيرلينHugh Gurlines اعلن تراجعه عن ذلك .

والسؤال الذي يطرح نفسه الان هو هل تعود ظاهرة اللواطية «الهوموسيكسويل» الى أصل وراثي ام انها ظاهرة اجتماعية . لقد اعلن ديان هامر ، وهو من المعهد القومي للدراسات السرطانية في بيتسداBethesde في

الولايات المتحدة الامريكية، وفي اطار ضجة كبيرة انه اكتشف ان مسؤولية ذلك تعود الى الكروموزوم × وذلك عبر دراسته لـ ٣٣ زوج من الاخوة اللواطيين « الهوموسيكسول» وذلك من أصل عينة بلغت اربعين حالة. لقد احدث ذلك عاصفة في الولايات الامريكية حيث يناضل الـ « كايس» GAYS من اجل الاعتراف بحقوقهم : اليست هذه مشكلة؟

فالطريق مازالت طويلة من أجل اكتشاف العلاقة القطعية بين الوراثة والبيئة. يعتقد البروفسور فرانسيس ستراير Francis Strayer استاذ علم النفس الوراثي في جامعة تولوس ان الانسان ليس في نهاية الحساب غير مصنع كيميائي بالغ التعقيد ينتج مواد هيولينائية تلعب دورا حاسما في بناء العضوية المعطاة. وهو عضوية لاتعمل بشكل منظم الا عبر توسط الاف الجينات والمورثات. فالانسان لايعدو ان يكون غير اوركسترا حيث يتوجب على جميع الادوات ان تعزف في سياق توازن وتناغم وتكامل وحيث تشذ الة عن اداء فعلها المتوازن فان ذلك ينعكس على فعل الكل المتكامل. إذا كان جاك لايحب الجري مثلا فهل يعود ذلك الى اصول سلوكية او لأن رئتيه وقلبه وعضلاته تعمل بمستوى أقل من الفعالية المطلوبة ؟ اذا كان فرانسوا اقل ذكاء من بيير فهل يعود ذلك الى تأثير المحيط والبيئة التي شكلتهما ام ان هناك خطا جينياً ادى الى انخفاض مستوى ذكاء فرانسوا بالقياس الى بيير والى اضطراب في نموه البيولوجي الفعلي؟

وفي هذا الصدد يقول جان ميد ان هناك عددا من المواقف والاتجاهات التي تعزى الى الجينات الوراثية. ويمكن في هذا الصدد ان ننظر الى الطول والوزن، وسرعة النمو وبعض المظاهر الاخرى كنتاج لايمكن الشك به لفعل الجينات المورثة.

ويقول في هذا الخصوص جوزويه فانكولد Jasue Feingold مدير مختبر علم الامراض الوراثية في الانسيرم Enserm لقد اكتشفنا ان هناك تغيرات دائمة ذات وتيرة عالية او منخفضة لمورثات بعض الامراض الوراثية. ان درجة الاصابة ليست واحدة بالنسبة للاباء والابناء.

فهل يشير ذلك الى دور السلوك البيئي.

تتميز الآلة الانسانية بالتعقيد دون شك وترتفع درجة التعقيد كلما أخذت البيئة بعين الاعتبار. ان الاطفال المتبنين من قبل عائلات ميسورة يحققون نجاحا كبيرا ويحصلون على درجات عالية في مقاييس الذكاء Q.I، وذلك بدرجة اعلى من اخوتهم الذين عاشوا في كنف ابائهم الطبيعيين وفي اطار شروط اجتماعية صعبة. ولكن هل يتوقف التعقيد عند هذا الحد؟ ليس ذلك ابداً. فالتعلم يلعب دوراً بالغ الاهمية وذلك خلال سنة مدرسية واحدة. وفي هذا الصدد قام فريد ستراير FRED STRAYER بمراقبة اطفال في مدرسة لحضانة الاطفال والذين تبلغ اعمارهم في حدود سنوات خمس. لقد لاحظ ان طفلة صغيرة كانت تصل متأخرة وذلك جعلها منبوذة من جماعة الصغار ولكنها في العام اللاحق اخذت دور الريادة والزعامة في صفها. وفي اطار تفسير ذلك يعتقد فريد ان الطفلة قد ادركت طبيعة الاطفال الآخرين ووظفت معرفتها لهم في الوصول الى زعامتهم. وهناك امثلة اخرى. وذلك كله يعني أن التغيرات البسيطة الحادثة في الوسط والسلوك تؤثر في مظاهر هامة مثل العدوانية والخجل وتأكيد الذات وغير ذلك.

والسؤال هنا هل تكون هذه الظواهر السلوكية متشابهة في اوروبا وأسيا وافريقيا؟ ان ردود الافعال بتغاير المجتمعات والثقافات والزمن الذي يمر. ان قتل الانسان جريمة ولكنها مفخرة اثناء الحرب. وبالتالي فان المسألة تصبح معقدة اكثر اذااضفنا تأثير الهرمونات الوراثية. والسؤال الهام أيضاً هل استوفت الأجنة حاجتها من الهرمونات الوراثية، والسؤال الهام أيضاً هل استوفت الاجنة حاجتها من الهرمونات وذلك خلال فترة التواجد في رحم الام؟ فمن الذي يستطيع هنا ان يمايز بين الوراثة الثقافية والبيئة او ان يفصل بينهما. إنه لمن الصعب اليوم والصعب جداً ان نميز بين البيض والطحين في كعكة العيد.

ملامح علم تحسين النسل:

وغداً ! وعلى خلاف الدراسات الطويلة التي تجري على التوائم فان البيولوجيا الجزئية تحقق تقدما مذهلاً. لقد استطاع الدكتور هانس Hans ان يحقق تقدما كبيراً في هذا الميدان . فالاشياء تصبح معقدة جداً عندما يتوجب الامر تعميماً . ولكن لاشيء ابدا يعيق حركة العلم او يوقف من تقدمه . فعلى الرغم من الصعوبة ومن الاخفاقات المتلاحقة فان الابحاث في حالة نشاط دائم . لقد درس روبيرت بلومان Robert Plomin من جامعة بنسلفانيا مئة علامة جنينية ـ وهي اجزاء من سائل ADN والتي توجد عند حاملي المواصفات المتجانسة ـ وذلك من اجل تحديد المورثات الخاصة بالذكاء وذلك عند الاطفال العباقرة . وهناك دراسات اجريت على الحيوانات وهي اسهل بكثير من هذه التي تجري على سلوك الانسان ، واجريت دراسات هامة ايضاً على الكلاب في مخبر لورانس في كاليفورنيا وذلك لتحديد الجينات المسؤولة عن تفوق كلاب البوكسور Boxers وعن عدوانية كلاب البيتسبيلس Pittbulls. وأجريت دراسات على الفئران في جميع انحاء العالم لادراك صيغة التعلم والمتاهات والنزعة الى الكحولية وذلك بهدف معرف السلوك الانساني .

ولكن هل يعد ذلك كله ضروريا؟ نعم يجب متابعة هذه البرامج كما يقول ميشيل ديام Michel Duym وذلك من اجل البرهنة على أن الانسان ليس مبرمجاً وان الوسط يلعب دورا حاسماً في تحديد سلوكه . ويجب متابعة هذا البرنامج لانه على علم الوراثة ان يجد حلولا للآلام التي يعانيها الناس كما يقرل دانييل كوهين مسؤول مركز دراسات التشكلات الانسانية .

وانه لمن المبكر جداً أن تطبق معطيات هذه الابحاث لان الانسان ليس مستعداً بعد للتكيف مع معطيات هذه التجارب ونتائجها الأخلاقية . ولكن ماذا سيحدث للنتائج التي يمكن ان تحصل وكيف ستستخدم وذلك عندما

يصل الانسان يوماً ما الى تحديد الجينات الموروثة للسلوك بدرجة قطعية لاتقبل الشك والجدل وخاصة جينات «مورثات» العنف واللواطية والجنون والعبقرية؟ وهل سيتقدم علم النسل بسرعة ؟ الا يتوجب على المجتمع كله ان يفكر جدياً في ذلك؟

بقلم :

فرانسيس هاريس مونين/ Francis Harrais Monin

عن مجلة الاكسبريس عدد ٢٢٠٨ تاريخ ٤ تشرين ثاني ١٩٩٣

L' axpress 4 novembre 1933

عنوان المقالة بالفرنسية: L'herite expligue - t - elle - taut .

* * *

تدمر
التجارة والدين

محمد وحيد خياطة

لاشك أن وجود نبع أفقا اللذي تغذيه ثمانية آبار في تدمر كان السبب الأساس في استيطان هذا الموقع منذ أقدم العصور، والشواهد على الاستيطان البشري فيه ترقى بتأريخها إلى أواسط العصر الحجري القديم في الفترة التي اصطلح على تسميتها من قبل علماء آثار ماقبل التاريخ « اللفلوازية » أو « الموسترية » وبترجمة هذه المصطلحات إلى لغة الأرقام تصبح الفترة الزمنية ممتدة من قبل ٦٠ ألف سنة حتى ٤٠ ألف سنة،

* محمد وحيد خياطة : باحث مهتم بالآثار . له عدد من المؤلفات في مجال الدراسات التاريخية والآثارية . ينشر في الدوريات المحلية والعربية .

عندما كان الإنسان يمتهن الصيد ويجمع القوت ويقطن كهوف الجبال المحيطة بتدمر مثل كهف الدوارة شرقي تدمر، وجرف العجلة، وثنية البيضا شمال وغرب الوادي الذي تحول فيما بعد إلى واحة بفضل البحيرات الموجودة فيه، وعرف الإنسان في المنطقة على أنه من «النياندرتال» و «الإنسان العاقل».

ولانضيف شيئاً جديداً لو قلنا أن الإنسان في تدمر في تلك الآونة الموغلة في القدم لايختلف عن غيره إن من حيث الأدوات أو الثقافة سواء في مواقع القطر العربي السوري أو خارجه مما يدل على وجود اتصال معرفي كان قائماً بين التجمعات السكانية المنتشرة في كل بقاع الدنيا، ويكفي أن نشير الى تسمية الثقافة بـ «الموستريه» أو «اللفوازيه» لنفهم مضمون هذه الحضارة الإنسانية الشاملة عصرئذ، ولابد أن الاتصال المعرفي تم بلا شك عن طريق التنقل والهجرة، وعدم الثبات في موقع واحد، ثم نرى ستاراً من النسيان قد أسدل على تاريخ ماقبل التاريخ في عصوره الحجرية القديمة قاطعا بذلك التسلسل الزمني، والتعاقب الحضاري حتى كان العصر الحجري الحديث الخالي من الفخار حيث عثر على شفرات ورؤوس حراب من هذا العصر في كل من تل الزور قرب نبع أفقا، وفي منطقة معبد «بل»، وترقى هذه اللقى إلى الألف السابع ق.م.

لن نجتهد في معرفة ديانة هذا العصر وفيما إذا كانت محلية أو مستوردة وذلك بسبب فقدان الوثائق المكتوبة التي بإمكانها أن تلقي الضوء على نوعية الديانات والعبادات السائدة آنئذ، وإن كنا لا نشك بأن المرأة لعبت دورا بارزاً في شعائر إنسان ذلك العصر كما نفهم من خلال الأساطير التي وصلتنا متأخرة بفضل التدوين بعد اختراع الكتابة، ولن نذهب بعيداً في متاهات ديانات عصور ماقبل التاريخ ونترك ذلك للمتخصصين في هذا الميدان، وكذلك الأمر بالنسبة الى التنقل والترحال ونشوء علاقات خارجية مع مستوطنات أخرى قربت هذه المستوطنات أم بعدت عن مواقع الاستيطان في منطقة تدمر.

ولو أننا طوينا الزمن وغادرنا عصور ماقبل التاريخ التي نجهل الكتابة، ودخلنا رحاب التاريخ المدون، فإننا نسمع بوجود شعب سامي يقطن حول جبل بشري أسماه آخر ملوك السلالة الأكادية «شاركالي شاري» حوالي عام «٢٢١٠» ق. م بالشعب الآموري، وإن كان هذا الأمر يعني لنا شيئاً فإنه يعني أن الآموريين كانوا في تدمر وماحولها منذ نهاية الألف الثالث ق. م، ويذكرهم «جوديا» ملك «لجش» السومري في عصر النهضة السومرية حوالي عام ٢١٤٠ ق. م على أنهم سكان جبل بشري «Basalla»، ومن هنا كانت تجلب له أحجار البناء. وليست بعيدة عن هذا العصر تلك اللقى الأثرية التي عثر عليها في الأسبار التي تمت في باحة معبد «بل» مما يدل على وجود استيطان بشري في الموقع المشار إليه انطلاقاً من الأرض العذراء حتى حوالي عام «١٢٠٠ ق. م».

ولكن هذا لايعني بحال من الأحوال أن مكتشفات الألف الثاني قبل الميلاد تقتصر على معبد «بل» فقط، فهي على الأرجح مختبئة تحت أطلال المدينة شأنها في ذلك شأن مدينة بعلبك في لبنان، ومهما يكن من شيء فإن لقى الألف الثاني ق. م المكتشفة في تدمر هي لقى واعدة، فقد تكشف التنقيبات الأثرية المستقبلية عن لقى ذات أهمية بالغة تفيد في توضيح تأريخ الألف الثاني ق. م ليس في تدمر فقط بل في انحاء بلاد الشام كافة.

وبفضل كسر الفخار المكتشفة في معبد «بل» عرفنا أن الأمويين الذين ورد ذكرهم في النصوص الأكادية من عهد «شاركالي شاري» كانوا يستوطنون تدمر، واستمر الاستيطان حتى عصر السلالة السومرية الثالثة في أور «٢١١١-٢٠٠٣ ق. م» وازدهر بفضل مانعرفه عن نشاط ملوك هذه السلالة التجاري حيث كانوا يصلون الى البحر المتوسط «جبلة» عبر قطنة ووادي العاصي، والتقت ثقافة وادي الرافدين السومرية بثقافة وادي العاصي الآمورية الكنعانية بفضل هذه التجارة. وقد قطع دابر الشك في القرن التاسع عشر ق. م عندما عثر على اسم تدمر نصا وحرفا في المستعمرة

الآشورية التجارية «كلتبة» في أواسط الأناضول، وذلك على لوح فخاري دونت عليه وثيقة تذكر اسم شخص يدعى «بوزور - عشتار» «رجل من تدمر» بصفته شاهداً ، فإن دل على شيء فإنما يدل على علاقات تجارية كانت قائمة بين تدمر وأواسط الأناضول منذ ذلك التاريخ أي في الوقت الذي كان يعتلي فيه شمشي هدد الأول عرش آشور« ١٨١٥ - ١٧٨٢ ق.م»، لاسيما أن لهذه المستعمرة التجارية الآشورية صلات تربطها مع أقطار لشرق القديم كافة .

ونستنتج من مراسلات ماري في عصر ملكها المغتصب، يسمع هدد، الذي عينه والده شمشي هدد - عاهل آشور - ملكاً على ماري وجود علاقات مباشرة وغير مباشرة، اقتصادية، وسياسية، ودبلوماسية، كانت قائمة بين ماري على أواسط الفرات وقطنة على نهر العاصي، وكانت تتم هذه العلاقات عبر الطريق الصحراوية التي تمر من تدمر.

وقد أثمرت العلاقات الودية بين ماري وقطنة عن زفاف ابنه «إشخي هدد» ملك قطنة الى يسمع هدد بن شمشي هدد ملك ماري حيث عبرت بمركبها تدمر في طريقها الى ماري، فلا نستغرب والعلاقات على ماهي عليه من ود وتفاهم أن يرسل يسمع هدد فرقاً عسكرية من ماري لحماية قطنة من بدو السوتيين، الذين كانوا يغيرون على المدينة وينهبونها بين الفينة والأخرى، وكان هؤلاء البدو يغزون مدن الواحات مثل تدمر، ونشالا «القريتين»، ونستخلص من نصوص ذلك العصر أن «٦٠» شخصا من السوتيين أغاروا على تدمر ، ولكن سكان تدمر استطاعوا ان يردوا هؤلاء اللصوص على أعقابهم بعد أن تمكنوا من قتل أحدهم.

وكان من الطبيعي أن يزودملك ماري رسله بفرق حماية لتستطيع أن تعبر الطرق الصحراوية غير الآمنة ، وقدأوكل هذه المهمة الى شخص يدعى «زشماخ هدد»، كما أن قوافل الحمير التجارية كانت بحاجة الى حماية أيضاً، فكانت تقطع هذه القوافل المحملة بأصناف الأقمشة والثياب والخمر

«من منطقة الخابور» المسافة من ماري عبر ترقا « العشارة» على الفرات في طريقها الى قطنة عبر تدمر الكائنة في الصحراء السورية .

وكان سير القافلة من ترقا الى قطنة يستغرق مسيرة عشرة أيام بدليل أن القافلة كانت تزود بالطعام لمدة عشرة أيام على ظهور الحمير .

ونستخلص من نصوص ماري في الألف الثاني ق . م أن أحد طرق التجارة الرئيسة كان ينطلق من الفرات عند ماري قاطعاً تدمر فقطنة . ومن هنا تنطلق القوافل عن طريق البر الى مناطق أخرى في سورية ، وذلك انطلاقاً من منخفض حمص ووصولا الى موانىء البحر المتوسط ، ومن هناك تشحن البضائع الى فلسطين ومصر وقبرص والجزر الإيجيه وبالمقابل كانت تصل بضائع تلك البلدان من هناك الى موانىء سورية لتجد طريقها فيما بعد إلى أقطار المشرق العربي .

كما أن الاتصال مع بلاد الرافدين كان يتم بواسطة طريقين أحدهما في الشمال عبر حلب الى الفرات ، وثانيهما في الجنوب عبر تدمر وبعض الواحات في منطقة قطنة حتى يصل الى مدينة ماري على أواسط الفرات ، وكان الطريق الثاني الأهم والأكثر فاعلية للاتصال ببلاد بابل .

ولم يختلف الوضع كثيراً بالنسبة للتجارة في العصر الروماني فقد كان زعماء تدمر يسعون الى شيوخ القبائل في الصحراء السورية للحصول على إذن بمرور قوافلهم بسلام ، وكان الأدلاء برفقة جنود الرماة يقطعون المنطقة الجرداء غير عابئين لما قد يتعرضون له من غارات البدو ، فطريق تدمر الصحراوي الذي لابد من عبوره للوصول الى الغاية المنشودة كان عبر كل العصور غير آمن ومهدد من قبل قطاع الطرق البداة .

تفيدنا المراسلات البابلية الحثية من القرن الثالث عشر أن الملك الحثي حاتوشيلي الثالث أعاد « بنشتينا» ملك « آمورو» الى عرشه فقام هذا الأخير بفرض رسوم جمركية على البضائع القادمة من بابل عبر تدمر الى « آمورو» وكان « كاد إشمان انليل» ، ملك بابل غير راض عن هذا الإجراء وامتنع عن

دفع الرسوم، والمهم من كل هذا هو أن تدمر في ذلك الوقت كانت واقعة ضمن حكم ملك« آمورو»، ثم نسمع باسم تدمر ثانية من خلال نص من نصوص (تغلات فليصر الأول)«١١١٥ - ١٠٧٧ ق.م» أثناء مطاردته لقبائل « الأحلامو» الآرامية المغيرة على البادية السورية إذ يرد في النص المذكور أنه تعقب آثارهم حتى مدينةكركميش ومدينة تدمر في بلاد الأموريين . ولكن لدينا نص أقدم من نص « تغلات فيلصر الأول» هذا عثر عليه في مدينة «إيمار»، ويؤرخ في الفترة الواقعةمابين القرنين الرابع عشر والثالث عشرق.م ويذكر هذا النص الاقتصادي أسماء ثلاثة شهود من التابعيةالتدمرية ، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على تواجد تدمري في إيمار، ولايمكن أن يكون هذا التواجد إلا بهدف التجارة بين المدينتين ، ولانستبعد أن تكون التجارة متبادلة أي بمعنى آخر أن يتواجد تجار من إيمار في تدمر، وقد تكشف الأيام في المستقبل عن وثائق مماثلة في تدمر نفسها فيما لو تم التنقيب في طبقات عصر البرونز ، نقول عن وجود علاقة بين المدينتين رغم أن الطريق بينهما غير مألوفة كثيراً ولكنها مطروقة ولاأدل على ذلك من أن نشير إلى مقطع من السيرة الذاتية «لإدريمي»، وندعه يتحدث إلينا بنفسه : [من إيمار أخذت حصاني وسائسي وصعدت . . اجتزت الصحراء، وولجت بلاد السوتيين، وقضيت الليل في عربتي المغطاة، وفي الغداة أخذت طريقي للوصول الى بلاد كنعان، وفي كنعان كنت أسكن مدينة « آميا»]، ونفهم من هذا النص أن «إدريمي»في رحلته هذه أخذ طريق « إيمار تدمر» بغية الوصول الى البحر، فإيمار كانت دائماً على علاقة بالبادية السورية رغم علاقاتها مع كل من الحضارتين الرافدية والأناضولية، كما تفصح عن ذلك المكتشفات الأثرية التي عثر عليها فيها، وقد كانت تدمر تشكل عقدة هذه العلاقات التي كانت تصلهاجنوباً بشبه الجزيرة العربية .

ومن بعدذلك لم نعد نسمع شيئاً عن تدمر في وثائق العصر البرونزي، وإذا لم تسعفنا مكتشفات جديدة في تدمرأو غيرها من مواطن الحضارة

السورية في إلقاء مزيد من الأضواء على هذه المرحلة من تاريخ تدمر الألف الثاني وربما الثالث ق . م ، فإننا مضطرون أن نكتفي بما توفر لدينا من مصادر عن هذه الحقب مؤقتاً بانتظار مايستجد من قراءات واكتشافات . ويجب علينا أن نتجاوز الآن هذا العصر لنصل الى تدمر من جديد التي عرفت أوج ازدهارها من القرن الأول الى القرن الثالث الميلادي ، وهنا تظهر محطة للقوافل التجارية بين الشرق والغرب ، بين حوض البحر المتوسط وبلدانه وجزره من جهة وبلاد الرافدين وماخلفها من جهة أخرى ، وكانت تستغل من قبل الرومان في خصوماتهم مع الدولة البارثية ، واستطاع سكانها من العرب والآراميين ان يطوروا كتابة خاصة بهم ، ومنذ بداية القرن الثالث الميلادي استطاعت الطبقة الأرستقراطية في تدمر أن تؤسس دولة مستقلة يحكمها كبار التجار وتمتد الى خارج حدودها . وفي عام «٢٧٣ م» دمرها القيصر «أورليان» ثم انتعشت من جديد في ظل القيصرين « ديكلوسيان ٢٨٤ – ٣٠٥م » و « جوستنيان ٥٦٥ – ٥٨٢م » بصفتها حصنا على الحدود .

لا شك أن سبب البادية ازدهار التجارةفي تدمر هو ازدياد طلب روما لى بضائع الشرق النفيسة ، كما أن التجار التدمريين استطاعوا أن يحافظوا على النظام في البادية ، وتمكنوا من أن يجعلوا الطرق آمنة بين بلاد الرافدين وتدمر ، وانطلاقا من هذا الوضع أصبح بمقدور القوافل أن تعبر بادية الشام عوضاً عن المرور بأطرافها ، وهنا نرى أن الأمر لم يختلف كثيراً عما كان عليه في عصر البرونز إذ كانت تزود القوافل بحاميات عسكرية لعبور البادية بأمان ، ولكن عندما تمكن الأمبراطور «أورليان» من أن يدمر تدمر وباديتها وطرقها ، نشطت طرق القوافل القديمة من جديد وأصبحت القوافل تنطلق من الفرات حول الصحراء باتجاه حلب وقنسرين .

علينا وقبل كل شيء . أن نعترف بأن قوام الدولة التدمرية مدين بالدرجة الأولى إلى التجار والمؤسسات التجارية ، وبحكم اتصال التجار بالعالم الخارجي عبر كل الأزمنة والعصور ، نقلوا ثقافات الأمم معهم الى

مسقط رأسهم، وبالمقابل نشروا ثقافةوطنهم الأم في كل الأصقاع التي وصلوا اليهاً، لانعني بالثقافةجانباً معيناً أو محدداً من الحياة الفكرية، وإن مانعنيه هو كل التأثرات الناجمة عن الاحتكاك المباشر وغير المباشر ببقية الأمم، إن كان من حيث الملبس وأسباب العيش والسكن أو الدين والنواحي الفكرية العقيدية.

ولو التفتنا الآن نحو اللباس لوجدناأن الزي الوطني المحلي اقتصر على الآلهة فقط. وهو اللباس الذي كان يرتديه الإنسان التدمري العادي ويتألف من رداء بسيط له أكمام، وحلة تغطي القسم السفلي من الجسم ثم تلف في الأعلى لتثبت على الخصر، أما التجار فكانوا أكثرتأنقاً وتنوعاً في طراز لباسهم، إذ كانوا يرتدون دون استثناء الزي الإغريقي أو الإيراني، ومعروف هذا الأخير بسراويله وردائه وهو غني بنماذج زخرفية تخالها للوهلة الأولى وكأنها مطرزة، ولكنها في الحقيقة محاكة من القماش بدليل العثور على بقايا مختلفة منها في تدمر، وإذا كان الشكل شرقياً إلا أن عناصر الزخرفة فيه إغريقية بشكل عام، ومن هذه الزخارف أزهار الآكانتوس، أما أطراف الثوب فكانت تحلى بخطوط مموجة وزنابق وغيرذلك، ولم تقتصر هذه الزخارف ذات الأصل الإغريقي على تدمر وحدها بل عرفها أيضاً ملوك الفرثيين، وانتقلت هذه الزخارف الى الهند، بدليل عثور علماء الآثار هناك على تمثال يرتدي ثوباً مزخرفاً بنماذج شبيهة بتلك التي نعرفها على التماثيل التدمرية، فهل ياترى وصل التأثير الإغريقي والروماني الى وادي السند عن طريق تدمر والخليج العربي؟ نعم لابد وأن الأمر كذلك فالنماذج التي حيكت في المنسوجات التدمرية والهندية تقلد الألبسة الفارسيةالفائقة الترف المزدانة بلآلىء الخليج العربي الأصلية، والدليل على أن ثمة علاقة كانت تربط تدمر بالهند هو ماتخبرنا به الكتابات المكتشفة في الساحةالعامة بتدمر، إذ تحدثنا هذه الكتابات عن وجود علاقات بين تدمروبلاد السكيتيين، وهو الاسم المعروف لممالك الساكا في شمالي غربي الهند، التي كانت

تصلها السفن التدمرية التجارية من موانيء الخليج العربي بطريق مصب نهر السند، وتقول إحدى الكتابات على سبيل المثال لا الحصر : « إن هذا التمثال الذي لماركوس أوليبوس ياهاري – قدمه التجار الذين سافروا من بلاد السكيتيين في زورق «حنينو بن حاد ودان» لأنه ساعدهم بكل الوسائل المختلفة – في شهر آذار ١٥٧م»، ونستخلص مما تقدم أن تدمر وشمال غربي الهند كانا ينتسبان الى وسط ثقافي واحد، أو منطقة نفوذ واحدة، مركزها على الأغلب في المدن الإغريقية الفرثية في جنوبي مابين النهرين. وبإمكاننا القول صراحة إنّ تدمر تأثرت قبل الفتح الروماني بالشرق الإغريقي الفرثي من حيث اللباس أو الدين والبناء، والفارثيون كما نعلم قبائل نصف بدوية انتزعت إيران من أيدي السلوقيين حوالي« ٢٥٠ ق.م» ، وتبنت بالإضافة الى حضارتها الخاصة بها الحضارة والفن الهلنستيين ، ولكن مالبثت الأنظار أن تحولت نحو الغرب بعد الفتح الروماني في عهدطيبريوس حيث بدأ التدمريون بتقليدبناء المعابد والشوارع المعمدة في سورية الهلنستية، وبذا أعطوا مدينتهم هذا المظهر الأمبرطوري الروماني كما نراه اليوم.

ولم تقتصر علاقات تدمر على الهند ،فقط فقد عثر على أقمشة ذات خيوط حريرية ممزوجةبالخيوط الصوفية، ويعتقد أن الخيوط الحريرية في أنسجة الأقمشة كانت تستورد من الصين عبر مايسمى بطريق الحرير وكانت تنسج محلياً، وكنا قد أتينا على ذكر القطع الحريريةالمطرزة المكتشفةفي القبور التدمرية، ولم يقتصر الاكتشاف على الأقمشة الحريرية فقط بل امتد ليشمل أنسجة صوفية وقطنية، وتساهم هذه الاكتشافات بشكل أو بآخر في فهم أنواع الأزياء الظاهرة في المنحوتات، كما تفيد دراستها بوجود مشاغل محلية لمثل هذه الصناعة ، وحسب رأي «Ppister» فإن طراز النقوش على الأقمشة الكتانية والصوفية المتميزة بالزخارف النباتية يشير إلى أصلها السوري وبالمقابل تشير الأقمشة الحريرية ذات الزخارف الهندية والحيوانات الخرافية إلى أصلها الصيني.

أضف إلى ذلك أن طراز لبس الجمالة كما هو ظاهر في المنحوتات التدمرية لايختلف عن الزي السائد في جميع الأقطار الواقعة في جنوب شرقي آسية الوسطى، ونعود لنقول إنّ فئة التجار السائدة في المجتمع التدمري، ووقوع تدمر في الصحراء السورية كمحطة ضطرارية لكل القوافل العابرة بتدمر والمتوجهة شرقاً او غرباً جعل من السهل على التدمريين الاتصال بالشعوب الأخرى، وكان ثمرة هذا الاتصال وهذا الاحتكاك عدم الثبات على طراز من اللباس بعينه فقد كان طراز اللباس خاضعاً باستمرار لتأثير الأزياء الحديثة بغض النظر عن مصدرها، فقد تعود تجار تدمر على الترحال بتجارتهم مابين الخليج العربي والبحر المتوسط، أضف إلى ذلك تأثير التجار الوافدين دون انقطاع الى تدمر ليحطوا رحالهم فيها وليستريحوا من وعثاء السفر قبل أن يتابعوا طريقهم الى الجهة المقصودة. وباختصار إن تنوع الأزياء في تدمر كان نتيجة حتمية لوقوع تدمر في محيط ثقافات متباينة ناهيك عن الأقوام التي تعيش بحكم مهنتها في تدمر بالإضافة الى التمايز الاجتماعي بين مختلف الطبقات.

وقد ساعد على ازدهار التجارة في تدمر سقوط البتراء في أيدي الرومان فانتقلت أسواقها إلى أيدي التدمريين. وامتاز حكام تدمر برجاحة العقل والفطنة بحيث فهموا كيف يقفون بشكل حياذي بين الدولتين المتنازعتين والمتنافستين، دولة الرومان في الغرب، ودولة الفرث في الشرق، وتمكنوا من ذلك أمداً، إذ كان من مصلحة الدولتين المتنافستين وجود منطقة منعزلة محايدة. كي يتمكن تجار الدولتين من الاتجار فيها ومن التسوق منها، وكان من بين الكتابات التي عثر عليها في تدمر قوائم جمركية يعود تأريخها الى سنة «١٧م» تظهر بعض الرسوم التي كانت تجبىٰ عن البضائع وأثمانها باليونانية والتدمرية.

وكان من الطبيعي أن تحظى تجارة المنسوجات بأهمية بالغة، وذلك بسبب سهولة نقلها من جهة، وخفة وزنها من جهة أخرى، فلا نستغرب

والحال على ماهي عليه أن تحتل هذه التجارة مركزا ريادياً عبر مسافات شاسعة امتدت من الصين في عصر أسرة خان « ٢٠٥ - ٢٢٠» الى الأمبراطوزية الفارثية، ومن هناك قام الفارثيون بنقل بضائع المنسوجات الى مراكز التجارة في الغرب مثل «دورا أوربوس» و« تدمر» وكانت تدمر تشكل أحد أهم مراكز طرق الحرير التجارية حتى عام ٢٧٣م حيث تمكن الرومان من وضع حد لوجودها ، وكنا قد أشرنافيما سبق من قول الى عثور علماء الآثار على منسوجات تتضمن ثياباً من نسج الصين الى جانب ثياب اخرى من نسج سورية والمناطق المحيطة بها .

ولانبالغ إذا قلنا إنّ التجارة مع الصين كانت من أهم الحوافز التي شجعت على إنتاج الحرير في كل من سورية وإيران، وذلك بدليل ماعثر عليه من منسوجات حريرية في تدمر التي تعتبر من أقدم النماذج المكتشفة في غرب القارة الآسيوية ، وهي محاكاة بأسلوب التويل الدمشقي. «١»

كانت تدمر تستورد الصباغ الأحمر والأرجواني من الساحل السوري، وبخاصة من مدينة صور المشهورة بشكل خاص في إنتاج صباغ الأرجوان من إفرازات المريق «٢»:

ويعتقد أن الفينيقين كانوا قد طوروا أسلوب إنتاجه طيلة الألف الأول ق.م، ولايستبعد أن يكون اسمهم مشتقاً من هذه الصناعة . ومهما كان الأمر فإن تدمر كانت تحصل على الأرجوان الأصلي، الأمر الذي لاتجده في « دورا أوربوس» أو مصر حيث شاع هناك استخدام الأرجوان الصناعي المخلوط بالنيلة والفوة، ولاننسى أن نشير إلى الخيوط الذهبية التي كانت تنسج مع الحرير الأصلي على شكل شرائط صغيرة مصبوغة بالأرجوان لتشكل شراريب الثوب .

«١» ـ التويل عبارة عن نسيج متين مضلع .

«٢» ـ المريق ضرب من الرخويات البحرية ينتج صبغاً أرجوانياً .

بقي علينا أن نذكر أن التدمريين كانوا يستوردون الحرير الخام من الصين بالإضافة إلى الأقمشة الحريرية المصنعة ثم يقومون بتحضيره بأسلوبهم الخاص بدليل عثور علماء الآثار على نماذج تدمرية من المنسوجات الحريرية في أماكن متفرقة في أوروبا، وإذا استطاعت هذه المنسوجات الوصول الى أوروبا فالسبب يعود إلى ماتتمتع به هذه المنسوجات من مواصفات في غاية الدقة والجودة والاتقان اشتهرت بها تدمر طيلة القرن الثاني الميلادي.

واستطاع التدمريون في القرن الرابع الميلادي بما يتمتعون به من مواهب فذة على الابتكار أن يخلقوا ثورة في عالم الأزياء في مصر، فلا نستغرب بعدئذ أن تصبح المنسوجات التدمرية مثلاً أعلى يحتذى في بيزنطة، فقد كانت تتمتع بالإضافة الى الجودة وحسن الصنعة بنعومة الملمس والموضوعات الظريفة والحواشي المزخرفة بالرسوم المتشابكة. والمنسوجات التدمرية المحاكة في الصين هي من أقدم المنسوجات الحريرية التي تم اكتشافها في آسية الغربية، وإن دل هذا على شيء، فإنما يدل على كونها أول الظواهر التي تشير الى العامل التجاري مع أسرة خان في الصين.

لم تقتصر تجارة تدمر على الحرير والمنسوجات القطنية والصوفية فقط بل شملت بضائع كثيرة فيها حاجيات ضرورية وأخرى عادية، وهي لاتختلف بشكل أو بآخر عن البضائع التي كانت تمر بمدينة البتراء، فبالإضافة الى ماتقدم من تجارة الصوف والأرجوان والحرير هناك أيضاً الأواني الزجاجية والعطور والروائح وزيت الزيتون والتين والجوز والجبن والخمور، وبلغ من سعة انتشار التدمريين في العالم أن بنوا في العاصمة الرومانية معبداً في حي يدعى حي الشرقيين، وكان بالإمكان مشاهدة التجار في كل أنحاء الأمبراطورية الرومانية، كما أنهم أقاموا مشاغل ومصانع لهم في الخليج العربي، وقد عثر على كتابة تدمرية في هنغاريا وأخرى في بريطانيا، وهذه

الأخيرة تركها أحد التدمريين الذي تزوج من امرأة انكليزية فصنع لها تمثالا، ولم يكن التجار التدمريون وحدهم معنيين بنقل الثقافات من والى تدمر في العالم، فمن المعروف ان الرومان كانوا يستخدمون الرماة التدمريين في الجيش الروماني في أماكن بعيدة مثل مراكش وبريطانيا.

هكذا كان شأن التجارة في تدمر وعلاقتها الخارجية وأثرها في التفاعل الحضاري العالمي الإنساني فما شأن الدين في غمرة هذا التفاعل؟

لفت انتباهي اسم الاله « بل » وأنا أتصفح أسماء الآلهة التدمرية، والذي شد انتباهي الى هذا الاسم هو الصيغة المحرفة عن اسم الاله الكنعاني المعروف «بعل»، وكان السؤال الذي يدور في ذهني من هو « بل » وهل هو بعل فعلاً وإذا كان بعل فما معنى وجود بعل آخر في مجمع الآلهة التدمرية باسم « بعل شمين »؟

وبعد إمعان النظر في الموضوع وصلت الى نتيجة مفادها أن «بل» هو الإله السامي الغربي لكل الشعوب السامية القاطنة غرب بلاد الرافدين، والتي نطلق عليها اسم الأمورية حينا والكنعانية حينا آخر أو الشعوب السامية الشمالية الغربية أو ماشابه ذلك من تسميات متعددة ولكنها جميعا ذات مدلول واحد، والذي يعنينا من هذا الموضوع هو أن هذه الشعوب تكتب اسم إلهها المختص بالطقس والأنواء وخصوبة الطبيعة بحرف العين أي «بعل» كما هو الحال في نصوص أوغاريت الأبجدية المسمارية أو النصوص الفينيقية ذات الأبجدية الهجائية كما تكتب اسم الإله «أدد» كما يلفظ في النصوص المسمارية الرافدية على شكل «هدد» وهو الإله المعادل للإله « بعل »، فالنصوص المسمارية الرافدية تأتي على ذكر الإلهين الوافدين الى مابين النهرين باسقاط حرف العين الحلقي في اسم الإله «بعل» وحرف الهاء في اسم الإله هدد، ولهذا الاسم الأخير عدة قراءات في النصوص البابلية منها أدد وأدّو.

و المطلعين على ديانة بلاد مابين النهرين يعرفون حق المعرفة أن الإلهين « بل وأدد » غريبان على مجمع الآلهة الرافدية، وأنهما وفدا مع القادمين الجدد من الشعوب السامية المهاجرة من غرب الرافدين، وكانت هذه الشعوب تلفظ اسميهما كما هو بالفعل، وكما عرفتها في الأصل بلادها ثم تحول هذان الاسمان إلى بل وأدد بسقوط حر في العين والهاء بسبب طبيعة الخط المسماري الذي لايعرف الحروف الحلقية، وبقي الاسم محافظاً على معناه وهو السيد ومؤنثه «بلت» أي بعل وبعلة، وتركب في أسماء العلم مع أسماء أخرى، وقد يرتبط اسمهما بأسماء المدن مثل « بل حران» و« بلت نفر» وهذه الأخيرة أصبحت زوجة الإله البابلي « نينورتا»، وتلقب أحياناً باسم « بلت إيلي» أي سيدة الآلهة وتقوم مقام الإلهة الأم، وأصبح اسم الإله « بل» في العصر الكشي المتأخر معادلا لاسم الإله القومي البابلي « مردوخ» وعرف كذلك في الحضارة اليونانية بلفظ «بلوس» كما أنه يعادل اسم « إين أو لوجال» في اللغة السومرية ومؤنثه « نين» ويعني سيد أو ملك.

ف « بل» التدمري هو بعل الآموري الكنعاني الأصل الذي استوطن أرض الرافدين مع القادمين من غرب الرافدين وفقد كما ذكرنا حرف العين الحلقي واندمج في مجمع آلهة الرافدين وأصبح مساويا للإله الرئيس هناك «مردوخ»، واستورده التدمريون فيما يبدو بهذه الصفة وهذه المرتبة دون أن يعرفوا أنهم يستوردون إلهاً من آلهتهم الأصلية، فلفظوا اسمه كما يلفظه البابليون « بل» وليس « بعلا» ، واحتل في تدمر مرتبة الإله الرئيس ، وعبده التدمريون لتحقيق أمانيهم ورغائبهم ، والسؤال الذي يطرح نفسه هو مايلي : متى تم تبني الإله بعل في صيغته الرافدية في تدمر؟ بكل تأكيد حصل قبل العصر الهلنستي، ولكن متى بالضبط فإننا لانستطيع الجزم بذلك، ولكننا نذكّر بالعلاقات التدمرية الرافدية منذ أواخر الألف الثالث

ق . م واستمرارها حتى القرن الثاني عشر ق . م فهل تم هذا الأمر في ذلك العصر البعيد؟ أم حصل ذلك في وقت متأخر نسبياً؟ وبهذه المناسبة نحب أن نشير إلى أسماء آلهة مركبة من اسم بل في الديانة التدمرية وهي « يرحبو ل» و « عجلبول» ناهيك عن أسماء الأشخاص مثل زبدي بعل الذي يلفظ « زبدي بول» ، وكانت الآلهة الثلاثة « بل» و « يرحبول» و « عجلبول» تعبد كلها في معبد «بل» الأحدث ، الذي تم تدشينه عام «٣٢» م وهو ينهض فوق معبد أقدم منه شيد عام «٤٤ ق . م» ، وفي هذا المعبد الأقدم كان يعبد الإله « بل» لوحده ثم انضم إليه الإلهان الآخران عام «٣٢م» فهل أصبحت هذه الآلهة آلهة حماية يختص كل منها بقبيلة من القبائل على نمط آلهة الحماية السومرية التي كان يختص كل منها بحماية مدينة من المدن السومرية؟

نحن من جهتنا لا نستبعد أن يتفرع من الإله الرئيس بعل آلهة تعبد بصفات كونية مثل إله القمر وإله الشمس بالإضافة إلى آلهة محلية تدمج أسماؤها بأسماء الأمكنة التي تعبد فيها وتصبح بمثابة آلهة حماية لتلك المواقع أو البلدان ، وفي هذا السياق أحب أن أشير مرة أخرى إلى بعل الكنعاني على الساحل السوري والأسماء المحلية المدموجة في اسمه ، وهي « بعل حازور» و « بعل فعور» و «بعل لبنان» و « بعل حران» و « بعلة جبيل» . . . وغير ذلك كثير .

فهل هذه الأسماء تعني آلهة متعددة أم أنها تصف ظواهر الإله الواحد في كل موقع أو مدينة ، وقد جاء بعل في صيغة الجمع في أسفار العهد القديم على شكل « بعليم» أي «بعول» « صموئيل الأول ٧ : ٤» .

وعرف الاسم في مصر أيضاً بلفظيه « أدو» و «بعل» وكان الفرعون يلقب « بعليا آديا» أي يا « بعلي» ويا « أدي» مما يشير إلى أن الاسمين « بعل وأدو» لمسمى واحد ، وتدور معظم حوادث الاساطير الأوغاريتية حول «

بعل / هدد» مما يؤكد بأنه الإله الرئيس في سورية، وعرف بعل باسم « بعل أدير» في القرن الخامس ق. م ويعني بعل القدير وعبد بهذا الاسم في جبيل، كما ورد اسمه بهذا اللفظ في شمال افريقيا على أنه الإله الأب، وكان له مذبح خاص به كما تذكره النصوص البونية والبونية الحديثة، وعبدته الفرق العسكرية الأفريقية على أنه « جوبتر فالغز» أما « بعل بقاع» فقد سميت باسمه مدينة بعلبك في السهول الواقعة بين جبال لبنان الشرقية والغربية، وتحول الى إله سماوي في العصر الهلنستي منذ القرن الثالث الميلادي، ومنذ ذلك الحين أصبحت بعلبك تعرف باسم « هيليوبوليس» أي مدينة الشمس وهو «يرحبول» في تدمر.

ويمجد الإله « بعل حمون» في الكتابات التدمرية منذ القرن الأول قبل الميلاد وهو معروف في شمال أفريقيا وكان الإله الرئيس في قرطاجة وإله الجنس في مدينة « سمأل» كما وصفه نص « كيلاما» في القرن التاسع ق. م.

أما « بل شمين» فقد كانت عبادته منتشرة انتشاراً واسعاً حيث ورد اسمه على شكل « بعل شميم» في نص « يحيى ملك» في جبيل وفي كتابة أخرى من « لارنكا» وفي « سردينيا» وفي قرطاجة، وكان يقسم باسمه في مدينة صور، ويرد ذكره على الأنصاب البونية وعلى نقش صخري في كيليكيا، وفي رسالة آرامية من القرن السابع ق. م. وفي كتابات من حوران مؤرخة عام «١٣١م» ، وفي دورا أوربوس (كتابة نذرية من العام «٣٢م» وفي كل مناطق الشمال الرافدي. ويذكر إسحق الأنطاكي من القرن الخامس الميلادي أن عبادة« بعل شمين» كانت منتشرة في « إديسا» وكان فيلون الجبيلي يجعله مساوياً للإله « زيوس» ويضعه على رأس قائمة الآلهة، وعرف باسم « بعل قرنيم» في تونس و « بعل كرم اللوز» في الكرمل حيث استمرت عبادته حتى القرن الثالث والرابع بعد الميلاد. فهل تشير هذه

الاسماء كلها الى ظواهر إله واحد أم أنها أسماء آلهة مختلفة؟ ونحن أميل الى الأخذ بالرأي الأول، وإذا ذكرت التوراة بعل في صيغة الجمع « بعليم» لتعدد مظاهره فإن القرآن الكريم تحدث عنه بصفة المفرد حيث تقول الآية الكريمة « أتدعون بعلا وتذرون أحسن الخالقين» .

« الصافات ٣٧ : ١٢٤» .

نستنتج من هذه الآية الكريمة أن العرب قبل الإسلام عرفوا عبادة الإله بعل، ولايعقل أنهم لم يعرفوه بأسمائه الأخرى، ورغم ذلك ورد بصيغة المفرد في الآية الكريمة الآنفة الذكر. لم يكن الإله بل بصيغته المستوردة من بلاد الرافدين الإله الوحيد الذي عبده التدمريون فهناك آلهة مستوردة أخرى مثل :

نابو : وهو إله رافدي، شيد له معبد في تدمر في القرن الأول الميلادي وعبادته لاتختلف في قليل او كثير عما هي عليه في بلاد الرافدين، ومعروف عنه أنه إله الكتابة والحكمة والسلطة كما تشير الى ذلك ألقابه العديدة، وهو دعامة العالم، ويمنح الملوك الصولجان ، ويحتفظ بألواح القدر، وقد احتل مرتبة أعلى من مرتبة أبيه في العصر البابلي الحديث، وكانا يتبادلان الأدوار في معظم الأحيان. وتذكرنا حياة الأب والابن « مردوخ / بل، ونابو» بحياةالإله الأب إيل والابن الشاب بعل في النصوص الأوغاريتية حيث يحتل الابن الشاب بعل عرش أبيه ويتمثل دوره.

وتذكر النصوص التدمرية إلهة باسم « هرتا» ، وهو أحد ألقاب الإلهة «عشتار» الرافدية، وكذلك « نانايا» بمرافقة الإله « رشف» الذي يعادل «نرجال» إله العالم السفلي في الديانة البابلية ، وأول ذكر لها يرد في نصوص عصر أور الثالث، وتمجد في القصائد مثل « إنانا/ عشتار» و لايستبعد أن تكون ظاهرة من ظواهرها، وهي تساوي « تشمتو» زوجة الإله

« نابو» في نصوص الألف الأول ق . م ، وقد انتشرت عبادتها في العصر الهلنستي خارج حدود الرافدين فوصلت تدمر في سوريا وايران في العصر الساساني، وعندما يصف « سترابو» مدينة « بورسيبا» في كتاباته يقول عنها أنها مدينة« أرتميس» و « أبولو» ويعني بذلك الإلهين « نانايا / تشمتو» و « نابو» ومن الآلهة العربية المعبودة في تدمر « اللات» وقد جعلها هيرودوت مساوية للإلهة الإغريقية «أورانيا» أو « أفروديت» ، وعبدت في محيط الحضارة النبطية على أنها الإلهة الأم، وتتمتع بشعبية فائقة في تدمر وضواحيها بدليل المنحوتات الكثيرةالتي تصورها على شكل الإلهة أثينا حيث نراها معتمرة الخوذة ومتسلحة بالترس والرمح ، ومما يدعم الفكرة القائلة (بأن اللات هي « أثينا» هو ورود اسم (وهب اللات) في الكتابات اليونانية على شكل « أثينو دوروس Athnodoros »، وتظهر في المجسمات النصف بارزة بين أسدين شأنها في ذلك شأن الآلهة السورية « أترجتيس» وربما اتحدت بها، أما رفيق عمرها فهو إله الشمس، وقد تستبدله بالإله « رَحَمْ».

وعرف التدمريون أيضاً عبادة الإلهة « مناة» التي سادت عبادتها في كل أطراف الجزيرة العربية، وقد ذكرها القرآن الكريم مع اللات والعزى، حيث كان العرب يتصورون هذه الآلهة المؤنثة الثلاث على أنها بنات الله « أفرأيتم اللات والعزى ، ومناة الثالثة الأخرى . سورة النجم» ويعني اسم مناة المنيه والقدر والمصير .

الخلاصة :

عرفت تدمر بحكم موقعها التجاري الهام في وسط البادية السورية آلهة غريبة، استوردها التجار كما يستوردون بضائعهم، وذلك من كافة الاتجاهات والأطراف القريبة من تدمر والبعيدة عنها، من الساحل السوري،

وساحل الشمال الأفريقي، ومن الجزيرة العربية، ومن بلاد مابين النهرين ومن بلادفارس، وكان بعض هذه الإلهة يحمل اسماء لاتينية إضافية، وكان « بل» والأصح « بعل» صاحب السيطرة العظمى، وله ظواهر اتخذت لنفسها أسماء مركبة مثل « يرحبول» و« عجلبول» والتقى الثلاثي في معبد واحد هو معبد «بل» ، وكما كان مردوخ الإله القومي في بلاد بابل كذلك عرفه التدمريون على شكل اسم « بل» المحرف عن بعل بصفته إلهاً وطنياً ، ولكن له وظائف كونية متعددة، إذكان يهيمن على مصير الإنسان كما كان مسؤولا عن الآلهة السماوية وكان يعادل الإله « زفس» في الحضارة الغربية. فبحكم علاقات تدمر التجارية مع الشرق والغرب تكونت حضارة مزيجة تفوح منها توابل الحضارات الأخرى، ولكن دون أن يفقدها ذلك شخصيتها المتميزة.

المراجع:

1- H.KLENGEL
ems im 2 jt.v.u.z. Teil 2 - Berlim 1969 Geschichte Syri
2 - H.KLENGEL:
SYRIEN ZWISCHEN ALEXanmder und MOhammed Leipzig 1986
3- PALMYRA : Geschichte , Kunst und KULTUR der Syrischen Oasenstadt , LINZ 1987.
٤-تدمر والشرق / الحوليات السورية- الجزء الأول- المجلد الأول عام ١٩٥١ .
٥ - إيمار وتدمر. الحوليات السورية- المجلد ٣٢ و ٣٣ عام ١٩٨٢.
٦- أزياء الرجال في تدمر، المصدر السابق ص ١٦٧
٧- نهاية طريق الحرير، الحوليات السورية- المجلد ٣٨ و ٣٩ عام ١٩٨٨- ١٩٨٩ ص ٣٠١
٨- د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، الجزء الثالث ، بيروت ١٩٦٩
٩- فيليب حتي: تاريخ سورية ولبنان وفلسطين ١٩٥٨ .
١٠- قاموس الآلهة والأساطير في بلاد الرافدين وسورية- تعريب محمد وحيد خياطة دار الأهالي - دمشق ١٩٨٧ .

أشكال من الحوار

أحمد المعلم

الحوار في الفن القصصي جزء من التشكيل، له أن يخدم الموضوع إذا كانت له سمات ودلالات تعود إليه.. منه ما يكون مناجاة للذات، ومنه ما يدور بين اثنين أو أكثر. وإذا كان لا بدّ للحوار من أن يقدّم صورة واضحة عن المتكلّم، يفصح ويشفّ إذا كان البطل بليغاً، وينحطّ مائلاً إلى السفاهة والبلادة إذا كان الرجل عيياً.

* أحمد المعلم: باحث وناقد من سورية، ينشر في الدوريات المحلية والعربية.

يبالغ المبدعون حين يميلون إلى أن يكون الحوار محاكاة للواقع، حيث إنه عندئذ. يُكسب النص القصصي خصوصية خاصة، يرغب بها كل عمل أدبي بوجه عام.. ومع تقديرنا لمثل هذا التوجّه فإننالانرى للواقع حقاً كبيراً، يفرض حضوره على العمل القصصي بشكل تام، بل إن للحوار اختياره الخاص به، مثلما يقع الاختيار للحدث من زاوية معينة ووجهة نظر محدّدة.

يقول ليون تولستوي وهو يغوص في عمق الشخصية النسوية، موضّحاً الغنج الذي تحبّ أن تحتفل به المرأة: (ثم إن هناك نوعين من الغنج: أحدهما ذكي، والآخر أحمق. الغنج الذكي هو الذي لا يُلاحظ، هو الذي لا يمكن أن نداهمه مداهمة، أما الغنج الأحمق فهو لا يُخفي شيئاً، وانظر كيف يتكلّم: «إنّني لست جميلة، لكن لي ساقين بديعتين. انظر إليهما عندما أصعد العربة. أرأيت إليهما؟ أليستا جميلتين؟».

- ربما كان ساقاك جميلتين، لكنني لم ألحظهما، لأنك أريتني أياهما.

ويقول الغنج الذكي: «سواء عندي أنظرت إليّ أم لم تنظر؛ شعرت بالحرارة، فخلعت قبّعتي».

- «لكنني أرى كل شيء» - وماذا يهمنّي من ذلك كلّه.

كلّ ما في الغنج الذكي بريء وخفيف الظلّ.

نظرت إلى ساعتي ونهضت، عجيب! لم أر قطّ نظرتها تستقرّ عليّ، إلاّ عندما أكلّمها، ومع ذلك فلا تفلت منها أية حركة من حركاتي.

- عجباً، ساعتك وردية!

استأت غاية الاستياء، لأنها وجدت ساعتي وردية. ولا شكّ أن اغتياظي كان شديد الوضوح، إذ أنّها اضطربت هي أيضاً عندما أجبتها ساعتي ممتازة)[1] ص ٣٠.

هذه المسألة التي يطرحها تولستوي تُعيدنا إلى مسألة الرقّة ولطف الغزل عند الإنسان. ولقد نظر النقد العربي في هذه المسألة في الشعر خاصة، فلاموا الشعراء إذا جاء شعرهم سمجاً، أو أنه لا يقدّر دور الأناقة واللطافة في الغزل: (وعاب بعض الناس قول كُثيّر):

فما روضة بالحَزْن طيبة الثرى ... يمجّ الندى جثجاثها وعرارها
بمنخرق من بطن واد كأنما ... تلاقت به عطارة وتجارها
بأطيب من أدران عزّة موهناً ... وقد أوقدت بالمندل الرطب نارها

وحكى الزبيريون: أنّ امرأة عرضت لكثيّر، فقالت: أأنت القائل هذين البيتين؟ قال: نعم، قالت: فضّ الله فاك! أرأيت لو أن زنجيّة بخّرت أردانها بمندل رطب، أما كانت تطيب؟ ألا قلت كما قال سيدك امرؤ القيس:

ألم ترياني كلّما جئت طارقاً ... وجدتُ بها طيباً وإن لم تطيّب[٢] ص١٠١٩.

لقد نقل تولستوي صورة عن حوار امرأة سمجة، بينما قدّمت المرأة العربية رأياً صائباً لكيفيّة الخطاب، الذي ينمّ عن الرقّة والشغف في الحب. ونحن في تعاملنا مع بعض القصص القصيرة سننظر في أمر الحوار وألوانه: الذكي، والسمج، والعادي. ولا يفوتنا أن ننوّه إلى صلة الحوار بالمضمون القصصي والبطل أولاً، ثم علاقة الحوار بالتركيب وكيف جاءت. فالبطل البليد يجيء حواره بليداً، والبطل الذكي يجيء حواره لمحاً أنيقاً. وخير الحوار ما كان يحمل إشارة ودلالة على المضمون القصصي، فيعمّق اتجاهاته وتوجّهاته. فالمؤلف عليه أن يظلّ حاضراً في الاختيار، حتى لو كان المفروض أن يبقى بعيداً عن الأنظار المستقبلية: (ولكن الجريرة الكبرى للغلو في التطبيق هي عندي صرف الاهتمام عن صاحب الأثر إلى الأثر ذاته، فليس في الوجود شيء قائم بذاته يُسمّى الفن، بل الموجود هم الفنانون وليس غيرهم العباقرة الأفذاذ الذين ينشرون النور في هذه الأرض، في جمجمة كلّ واحد من الأسرار والقوى ما يماثل في الروعة جلائل المعجزات الخارقة. فالطلب الجديد بالتقديم هو أن نعرفهم من أجل أن نعرف مزاجهم، لا أن يطلب منهم أتباع فلوبير أن يختفوا وراء الستار. . وألاّ ينطقوا إلا بفهم الغير الذي لا يطابقهم)[٣] ص٢٤.

الحوار شاغل هام من شواغل القصة القصيرة، قد يسمو بها، إذا أُحكم بنيانه، وكان متعاضداً مع الشواغل الأخرى، وينحطّ بها، إذا كان

سمجاً، فيصبح عبئاً عليها. وقد يستدعي البناء القصصي أن يكون الحوار سمجاً، إذا أقررنا واعترفنا بأن الأبطال سمج في حياتهم وسلوكهم.

يتصيّد القاص وهيب سراي الدين حواره من الواقع، ويرغب بأن يكون حواراً صادقاً في النقل، فلايُجري أيّ تعديل فيه. قصة (الجائزة)(٤) قد تكون مثالاً ساطعاً لمثل هذا التوجّه: (وقرأ الناس فيها عبارات قصيرة خاطفة. كُتبت بخط رقعي جميل:

- زوروا المعرض الرابع للكرمة.
- معرض الكرمة تظاهرة إنتاجية كبيرة.
- معرض الكرمة..
- معرض الكرمة..

والملصقات الموافقة، هي صور متنوعة لعناقيد العنب) ص ٢٣. وفي قصة (انسجام)(٥) يتطلع الكاتب إلى اقتناص لة بادرة، تحمل الخصوصية الخاصة لبطليه، فيقدّمها كما هي، ودون أن يُعنى بقدرة هذا الحوار على التفاعل والتكامل مع البنيان القصصي، من حيث السويّة المطلوبة: (يتهدهد حامد السعيد في فرشته. يتساب. يضحك وهو نائم. سعيد.. سعيد!!.

- ما بالك تضحك يا حامد؟. استفاقت امرأته على صوته، وسألته.

الضحك يرنّ مرّة ثانية، المرأة ترتعب: بسم الله. ماذا دهاك؟ هل جُننت؟.

ثم تستأنف الكلام: لِمَ تقهقه هكذا؟.

- ....
- ردّ علي يا حامد.
- لا شيء.. لا شيء. كم بقي من الليل..؟ أووفت. ضاعت سرايتي... ذُهل وتأسّف.
- وييه... لقد أخفتني، يا حامد. وهو هت امرأته.

لم يُبال بها. لملم نفسه من تحت اللحاف، ونهض) ص٨٩. الراوي اليقظ دائماً طرف ثالث في البناء القصصي، مع أن دوره تقديري، يفرضه

الكاتب على القارىء. أما الغاية التي نظن أن النص يستبطنها هي إثارة الدهشة والتساؤل عند المتلقي.

وفي القصة نفسها نجد حواراً وتعقيباً، يميلان إلى السذاجة والسماحة: (– السلام عليك أيتها الأرض الحبيبة. حيّا حامد السعيد أرضه، وسلّم عليها.

خطا فوق ثُراها بإشفاق وتؤدة، بعثر نظره في كل رجا من أرجائها. كانت نظيفة.

– يا عيني. . . يا عيني. معزّلة، منقّاة. كأنها أعدّت سلفاً لتصبح كرماً من العنب. همهم في داخله.

اتجه صوب الحدّ الغربي، توقّف فجأة، لقد صدمت عينيه حزمة ساطعة من الأشعّة.

– أمرآة تعكس النور، أم ماذا؟. تساءل واقترب. ساعد رؤيته أكثر، فوضع يده اليمنى فوق جبينه، أنعم، وتأمّل: أووه... أهنه أنت يا صخرة الدب؟ لقد بهرتني!

انزعج – فعلاً – واختل انسجامه) ص٩١. التعقيب يشلّ فاعلية التقدير عند المتلقي. ثم هناك بطل خفي عن الأنظار هو الراوي، أو عين الكاميرا السينمائية لتجسيد ما يحدث في الواقع.

يمكن القول إن قصة الكاتب تميل كثيراً إلى الحوار العادي المسلوب من الواقع في أغلب الأحيان، والحوار السمج يجد له فسحة عند الكاتب، كما رأينا في هذا المقبوس الأخير.

ويضرع حوار محمد وليد حافظ إلى الواقع في قصته (عند الغروب)(٦)، ليكون أليفاً لديه، بينما يقوم السرد بتعبئة الفجوات، التي تنشأ عن تقديرات الموقف: (تضرّع الكهل من جديد إلى وجه مرافقه، وابتلع سؤاله، همّ بطرحه. لا ليعيش دقائق أمله الأخيرة. ولكن مرافقه قطع أفكاره:

– هل تسأل عن أحد يا عم؟
ازدرد الكهل لعابه، وأجابه بصعوبة:
– عن محمود منصور، سمعت شيئاً عنه؟.
أطرق الرقيب بعض الوقت قبل أن يجيب، فالطريق أمامهم ما يزال طويلاً:
– صعب يا عم أن يعرف واحدنا كلّ أفراد وحدته. وماذا سمعتم عنه؟
– سمعنا الكثير: مرّة أن دبابته احترقت، ولم يُعرف هل نجا منها أم لا؟. مرّة أخرى أن أحد رفاقه رآه بعدما أصيبت دبابته وهو ما يزال على كرسيّه، ناداه باسمه، فلم يجبه، لم يكن عليه أثر جرح أو دم، كأنه مغمى عليه. تعرف الأخبار متناقضة أيام الحرب!
علّق الرقيب وقد تطاول الطريق أمامه: إذن، كان من جنود المدرعات.
– نعم، سائق دبابة.
تأمّل الرقيب السحب الغربية المتوهّجة بأواخر الشمس، حتى حسب الكهل أن مرافقه تعرّف ابنه، ولكن الأخير تنهّد وأردف:
– كان الله في عون سائق الدبابة، وكل من فيها. صحبني في الحرب سائق لا مثيل له، ساعة وصلنا إلى الخندق المعادي كانت المناظر حولنا رهيبة: الدبابات المدمّرة هنا وهناك) ص٤٤/ ٤٥. مطلوب من الراوي أن لا تغفل ذاكرته عن كلّ خلجة نفس، وكل نأمة تصدر عن موقف. ومن أجل ذلك، يتمّ صدى الفعل وأثره، ولا نرى قوامه الفاعل في تركيب البناء القصصي. فمضاهاة الواقع من الحوار، لا يُجاريها الفعل، حيث يظلّ صوته مكبوتاً.

ولسنا بصدد موافقة الحوار للبناء العربي الأسلم فصاحة وبلاغة، فذلك شأن آخر، إنما هناك راوٍ يقوم بدور البطولة، بينما هو غائب عن الفعل القصصي. وهذا الأمر هو الذي قلّص دور الفعل في البناء القصصي، وحمل الحوار، ليكون عادياً، لا يسمو بالبناء القصصي، ويرتفع به.

ومن ناحية أخرى، فإن الحوار لا يتعافى وهو يسير إلى قصده. وحامل الحوار أقوى منه في البأس والشدّة، والمحمول لا يوازي المطلوب منه في التجسيد والتحقيق. مثل هذا القول ينسحب على سائر قصص المجموعة.

لا يعير القاص نادر السباعي الحوار اهتماماً خاصاً. إن دأبه وجهده يقصدان التشكيل العام للفضاء القصصي، ومن أجل هذا الأمر، فإن الحوار يبدو مجذوذاً من الواقع، وعلى السرد والوصف أن يملأ الفجوات، التي تحصل من تقديم الحوار. ذاك ما نراه ساطعاً في قصة (احتراق)(٧) حيث يقول: (تلك الملامح تلبّدت أكثر يوم أُحيل زوجها على التقاعد. فصاحت في وجهه:

- كيف يكفينا المعاش الآن؟

كان يقابلها بهدوء خرافي. الفكر منسرح بعوالم حالمة. تنهد على أخصب مراحل العمر الذي ودّعه!..

اكتشف فجأة بأن الأيام قد مضت بسرعة مذهلة، أجابها:

- لا يهمّ!.. بكره بحلّها الحلاّل.) ص٣٩. ثم يكون للحوار أن يحبط دور البناء القصصي الفاعل، عندما يُظهر هذا الحوار السلبية التي يسلكها البطل حيال الواقع، فينشدّ العزم إلى الانطوائية والعزلة إيماناً مطلقاً: (ولكنه أعلن أخيراً بحزم:

- ما دمت أمتلك القناعة والأمل فهما المغنم الوحيد لي في هذه الدنيا!

- أيّ دنيا تتحدّث عنها؟ كل الناس أحسن منك. انظر إلى أصدقائك كيف يعيشون حياتهم اللائقة. وأنت تدفن رأسك كل يوم في الكتب والمجلاّت دون نفع.

قال ساخراً:

- صحيح أنهم يمتلكون ثروات فائضة، ولكن رؤوسهم فارغة!) ص٤٣. لا شك بأن الحيرة التي تأسّس عليها الحوار كانت محسوبة بدقة، إلا أننا نشير إلى أن الأمل المطروح في بنية معمار الحوار كان بشيراً لما يأتي،

وليس هو من صميم الحاضر أو الماضي. ولا يمكن للقناعة أن تكون مغنماً، يكسبه الإنسان، قدر ما هي توجّه قصدي إلى الإحباط والفشل.

على أن الكاتب وهو يجسّد تشكيله القصصي كان في ذهنه المخطّط للأثر الفاعل في تكوين القصة مرتبطاً بالنهاية أو لحظة التنوير. حيث نجد الأمل يُشرق بسّاماً، يزيد من أمل البطل، وقناعته بما أنشده من فعل. فالحوار، أخيراً، يرتكز إلى قوّة الصدمة الفاعلة، التي تشير إلى صدق الاطمئنان. ورغبة توكيد الذات من الاطمئنان إلى التصميم: (اقتربت منه زوجته وهي تقول مستفسرة:

- رسالة من ابنتنا؟

- انظري. موافقة نشر إحدى مقالاتي. أعقب بنشوة وهو يقول: تصوّري أن المكافأة تعادل... اغتبطت الزوجة. حدبت على مسرور بعينين، تمشّى بهما حنان امرأة. قالت برقّة غير معهودة:

- ماذا تريد أن تتغدّى اليوم؟) ص٤٥. هكذا وجد الكاتب حلاً لمسألة الكبت التي يحياها بطله مسرور، وهكذا بيّن للمتلقي أن المرأة قاصرة النظر، وبرهن على أن الأمل يعيش، ولو بعد مدّة قصيرة أو طويلة.

توشك أن تكون الصورة التي قدّمناها عن حوار قصة (احتراق) هي الصورة الصادقة والأمينة لسائر الأسس التي يتأسّس عليها الحوار عند الكاتب السباعي في بناء قصته القصيرة، حيث نجد قوّة الصدمة هي التي تكفل الأثر الفاعل. أما تركيب الحوار فإنه مختلس من الواقع، لا يكاد يحيد عنه، وإنما الاختيار يتمّ للمواقف، وليس للحوار.

حامل الحوار في قصة ضياء قصبجي: (داخل شرنقة من حرير)(٨) فرد، يمجّد نفسه بعيداً عن الأضواء، فإذا فاجأه الآخر بضوئه الساطع كاشفاً عن خبيئة نفسه، إذا بالفرد ينتفض، ناقضاً روح المساواة التي يرغب بها الآخر، فتحصل فجوة، تؤول إلى جفوة، يحملها الحوار بنية تكوينية لواقع اجتماعي مألوف لدى الفرد، لا يتمكّن من تخطيّه. وبالتالي، فإن الحاجز أو

الحواجز تؤدي دوراً فاعلاً في حياة الإنسان والمجتمع تكويناً وتوليفاً:

(- لا تكن مجنوناً إنني أحبك.

- رائع أن تحبينني لا أكثر.. وحتّى في هذه الحال، عليّ أن أعلّمك الجوع، حتى تستمتعي بمضغ لحمي، وإلقاء عظامي.

- ولماذا تفضّلني جائعة..؟

- حتى أتمكّن من السيطرة عليك.. فعندما تكونين متخمة، ومرفهة، تجدين أن من السهل عليك بيعي، وشراء وجبة شهية أكثر مني.

- بنقودي، أشتري كل شيء، سوى القلوب وما تشعر به.

- بل تستطيعين يا آنستي أن تفعلي ذلك في الوقت الحاضر.

- لكنني أريدك أنت.. ألا تفهم..؟

- أفهم جيداً.. تريدينني، ولديك رغبة جامحة في الاستيلاء على قلبي.. بسبب شعورك بصعوبة هذا. وما أن تحصلي عليه حتى تصبح لديك سلعة رخيصة، تبحثين عن سلعة أكثر غنى عنها.. إنك تقومين بعملية اقتناص الشيء النادر.

- أنت تتعبني، لا شك أن من أمضى حياته في تكوين نفسه، ينسى أن يضع الحب في حسبانه.. وإن الحطام الذي بنيت نفسك منه، لا يمكن أن يحتوي على الحب.

عرف أن نهاية سعادته قد دنت.. وأن الفراق آت.. فقطف وردة من حديقتها، وقدّمها لها مغموسة بدماء قلبها قائلاً:

- أرجوك أن تذكريني، ضعيها في الماء، واغرسيها في شعرك الأسود.. أو فوق دقات قلبك الرقيق.. واعلمي أنني أحبك باستمرار.

بيد مرتعشة أخذت الوردة البيضاء منه.. اغرورقت عيناه بالدموع، ولم تقو على التعبير) ص١٤/ ١٥. الحوار طويل كما هو واضح، حتى ليستطيع أن يقول المرء إنّ القصة حوارية، فالمباشرة تأخذ مجراها في بناء الحوار، غير أن هذا الحوار مستَلّ من عمق دخيلة النفس، فهو يشفّ عن

المضمون والقصد. ولا ينسى المرء أن يشير إلى الخلل في بناء الحوار من ناحية الموقف، فقد كان الرجل يسير قصداً سوياً للولوج بعمق إلى كينونة المرأة، التي تلوذ بالحب لاكتساب متعة آنية، بينما هو يريد الحب امتلاكاً وديمومة، وتفاجئنا خاتمة الحوار، حيث أملت الكاتبة رغبتها على المرأة والرجل، فحولت الموقف إلى عاطفية فجة، منهانرى المرأة تُنهي العلاقة مع الرجل، بينما كانت بنية الحوار تستدعي أن يقوم الرجل بالفعل، فيقطع العلاقة دون حزن أو أسف.

إن المباشرة في الحوار، والقصدية المكشوفة التي اشتغل بها هي التي حملتنا على مثل هذا الحكم بأن الحوار عادي. فهل كل الحوار في مجموعة القاصة يتم بهذه الطريقة؟

لا نعدم أن نرى لمثل هذا الحوار نظيراً، وربما كان ذلك من طبيعة ظروف القصة لدى الكاتبة ونشأتها، فالحوار لديها يبدو من منظور التأليف القصصي، أكثر من القصدية لمثل هذه الطريقة في بناء الحوار. فنحن نجد مثالاً ساطعاً عن الحوار الذكي في قصة «معزوفة» من المجموعة نفسها: (وأزعجني إلى حد فقدت فيه صبري وأناتي.. وقلت له وأنا أستشيط غضباً وثورة:

- إما أن تصمت.. أو أنني سأتصرّف.

- تتصرّفين..؟ وما يتصرّف أمثالك من صانعي الفن الرفيع.. هل سترسمين ثورتك بالألوان الحمراء والصفراء..؟ أم ستكتبينها كتابة وبالحبر الأسود.. أم ترى ستعزفينها معزوفة على أوتار آلة مقطّعة.. ومحطّمة..؟

- لا تسخر.. إنني سأتصرّف.

- تتصرّفين..؟ أحب أن أراك تقومين بعمل مجد.. ولوكان على حسابي.

- إذن، خذ هذه الطعنة.

وغرست دبوساً «كنت أضعه في عروة قميصي» في الجلد المشدود على طبله.. هذه غرسة.. اثنتان.. ثلاثة..) ص٢٤/ ٢٥. هكذا يأتي

انتصار المرأة قوياً فاعلاً، يعطل إرادة التكوين والتشكيل عند البطل بوساطة أداة بسيطة من الأدوات التي تمتلكها كل امرأة. مما يهيء لنا أن نقول:

إن الكاتبة قصبجي تعطي دوراً للمرأة أفعل في تجسيد البناء القصصي.

ومن أمثلة الحوار العادي ما ينقله إلينا محمد كامل الخطيب في قصته (حبّات اللوز)(٩)، حيث يبدو الحوار كأنه محطة استراحة لاسترداد الأنفاس المغلوبة على أمرها: (الصباح النيساني مغسول بأشعة الشمس، مبلّل بمطر الفجر. ومن كتف الجبل ترسل عليا وسعدا بصرهما باتجاه الغرب، فتريان السهول الخضراء، وخلفها يمتدّ البحر أزرق لانهائياً.

– ما رأيك يا عليا أن نذهب إلى البحر؟

هكذا سألت سعدا عليا.

– لم أقل لأمي.. قلت لها سأذهب إلى بيت سعدا، لنقرأ.

أجابت عليا:

– نسير على الطريق ونحن نقرأ.. نمشي على البحر، ونعود ونحن نقرأ.

قالت سعدا، فسألت عليا:

– ماذا ستقرأين هذا اليوم؟

– سأقرأ في كتاب القراءة.

أجابت سعدا، وعندها قالت عليا: إنها أحضرت معها كتاب العلوم) ص٤٢. فالحيلة أو المشروع الذي اقترحته الفتاة لا يعدو ما نراه يومياً، لكن الحوار يزيد من سوية البناءوالتركيب في المضمون القصصي.

وليست كلّ قصص الكاتب أو المجموعة من مستوى الحوار السابق، ففي قصة (عائشة.. أحبك) من المجموعة نفسها نجد مثالاً واضحاً وجميلاً عن الحوار الذكي، الذي يسمو بالبناء القصصي إلى مرام وهدف أسمى يثير التأمل: (ولم أسمع عنها شيئاً سوى تلك البطاقة، التي أرسلتها في بداية افتتاح العام الدراسي الأول بعد رحيلها. لقد كتبت هذه العبارة فقط:

«لو أنك قلت لي مرة واحدة «أحبك» لبقيت في طرطوس كل عمري».

كثيراً ما سألت نفسي هذا العام: لماذا لم أقل لعائشة: «أحبك»؟ لماذا لم أذهب خلفها إلى القامشلي؟! لماذا قايضت هذه الكلمة بأحلام ومشاريع أقف كل غروب على شاطىء البحر مديراً ظهري للبشر، أتفرّج عليها وهي تغرق في الزمن والماء مع شمس تصغر وتصغر، وتضيع كعمري في هذا الماء الهادىء، الراكد، غير المبالي؟ لكني هذا المساء أرى وأسمع عائشة تقول:

- ما تزال على عادتك تراقب الشمس....؟

وقبل أن تكمل جملتها التي أعرف، هتفت:

- عائشة.. أحبك) ص٢٧.

فعبارة مثل: «مديراً ظهري للبشر»، وغرق الأحلام والمشاريع في عمق البحر توحيان بالعزلة القاتلة، يحياها البطل، وبالتالي، حاجته الماسة إلى وجود المرأة بجانبه.

عند محمد نور الدين يبدو الحوار بسيطاً، غير أنه مشحون بالتوتر، ليكاد يتفجّر من كل جانب، ذاك أن المعاناة كبيرة مرهقة، تُلهب ظهور الأشخاص الموجودين على أرض الواقع، ويبدو أن الكاتب يحتفل كثيراً بحواره، ويختار له مفرداته وتوجهاته. وليست قصة: (رحلة ابن بطوطة الأخيرة من مصر إلى الفجيرة)[١٠] سوى مثال عن الحوار في هذه المجموعة القصصية: (فنزلت الزوجة ناقمة، تحمل طفلتها النائمة، وأيقظ الآخرين بين بكاء وأنين. وما إن وقّع المفتّش بتمام الانتهاء، حتى حثّه على الإسراع، لمغادرة هذه الأنحاء، لكنه ضحك وقال: هذا ضرب من الأحلام يا جدي الوديع، فلم يزل هناك ألف ورقة وختم وتوقيع، ألم تسمع أن للسفر جوازات؟.. وعن تصريح العمل والتأشيرات؟.. وعن «التريبتكت» والتأمينات؟!!

فسألته وأنا مستغرب: ألست - يا حفيدي - من أبناء يعرب؟

فأجاب: قلت الحق يا جدي الحبيب، ولم تكذب.

سألت: وإلى بلاد أهلك العرب ستذهب؟!!

قال: أجل.. ولكنها الإجراءات الضرورية.. حتى نحمي حدودنا الخارجية.. ونحافظ على أرضنا العربية.

فاستدركت بحسّ مشدود: لكن.. أرض الجدود تُحفظ من العدو اللدود.. وليس من الابن المخلص الودود!!.

فهمس خائفاً وحوله متلفتاً: على أي حال.. ها قد أنهينا كل المهام - ولم يعد أمامنا غير التقدم إلى الأمام.. فلنركب السيارة.. ولندخل العبارة) ص١٢/ ١٣. فنبرة الخطاب استفزازية أكثر منها استفهامية، مما يجعل المتلقي متحفزاً متوتراً لاستقبال الحوار، والتفاعل معه. ومثلما رغب الكاتب بأن تكون الجديّة والموضوعية هما المسيطران على التوجّه والتفاعل، فإن على المتلقي أن لا يبقى على عتبات الحوار، قدر ما عليه أن يتفاعل متجاوباً معه. فالقصيدة التوجيهية بارزة في سطوعها من متن الخطاب، وتلك هي بشائر جميلة جاذبة في التركيب القصصي وتشكيله الجميل.

بعناية خاصة يلتفت حوار محمود عبد الواحد في قصته (حينما يزهر الخشب)(١١) إلى ما هو كامن في العمق وراء الظاهر، حيث يتركّز النظر على الايحاء والدلالة، وأيضاً على الإشارة، وما يشفّ عنه القول. مما يهيء للمتلقي أن يغوص في عمق التكوين والتشكيل، اللذين صاغهما قلم الكاتب. فنرى العبارة المختزلة، تحمل أكثر من طاقتها على الحمل، مع نشاط دائم باتجاه التحفيز لاكتشاف الأبعاد. فالحوار يسمو بالمضمون القصصي، ويحقّق له ذروة خاصة، ما كان له أن ينهض من دونها: (اقترب الرجل منها متوجّساً وهو لا يكفّ عن التحديق في الشجرة، وقال بلهجة أبوية رقيقة، ولكنها مشوبة بالارتياب:

- من أنت يا ابنتي؟ وماذا تفعلين هنا؟

ولكن الفتاة لم تجب، وإنما نظرت إليه نظرة غريبة، شبيهة بنظرات القطط والتماثيل. فالقطط توجّه عيونها صوبنا، ولكنها لا تنظر إلينا، وإنما تحدّق عبرنا إلى شيء مجهول قابع خلف عيوننا وخلف وجوهنا.

كرّر الرجل سؤاله، وهو يلامس كتف الصبية برفق:

- من أي بلدة أنت؟ وكيف وصلت إلى هنا؟

ظلّت الفتاة صامتة. فسحبها الرجل من كتفها، داعياً إياها للسير معه:

- هيّا بنا إلى البيت.. فثيابك مبتلّة، وستمرضين إذا ظللت هنا.

سارا معاً صامتين: الرجل بيلطته، والفتاة بعينيها الغريبتين اللتين لا تنظران إلينا، وإنما تحدّقان عبرنا إلى شيء مجهول) ص٧١/ ٧٢.

هكذا ارتبط شرود القطط بشرود الفتاة، ليتشكّل موقف، يكسب الود والتعاطف لاتجاه الأبطال الذين يتم الحوار معهم، أو الحديث إليهم. فكما أن القطط لا تنظر إلينا إلا بما ترغب، فكذلك الفتاة الشاردة، لا تريد كلاماً، وإنما تريد فعلاً، أما التحديق في الشجرة الخضراء فهو كناية عن الحياة في انبثاقها ونضرتها.

النضارة وانبثاقها هي السمة الدالة على الحياة والوجود، وإليها يتطلّع الوعي الإنساني في ألقه وتوجّهه، فالانغماس في الحياة والعمل لها يحتفل بالنضارة وازدهار الخضرة: (عندئذ صاح الفتى بها:

- لِمَ لا تجيبين يا بنت؟ أأنت خرساء؟

حينها فارقت الابتسامة ثغر الفتاة، وعلا وجهها الخوف والاضطراب. فقال الفتى بغرور واستعلاء من يُحس نفسه محبوباً، فيسعى لفرض سيطرته على من يحبّه:

- غنّ لي أغنية إن كنت تحبينني حقاً.

نظرت إليه الفتاة حائرة مرتبكة، ثم استدارت إلى خشبة في السور، واحتضنتها بكلتا يديها، وبعد ذلك أغمضت عينيها حالمة، وضغطت على الخشبة بكل قوتها.

حينئذ انبثق مشهد لا مثيل له. فقد تعالت من الخشبة فروع وأغصان، سرعان ما شكّلت شجرة باسقة متعدّدة الألوان والأزهار والثمار.) ص٨٧.

ويتأكد حدسنا من أن الخضرة والنضارة إن هما إلا العطاء والعمل في الحياة،

وأن الحب هو الثمرة المرجوّة لمثل هذا الانفعال:.(- أيتها التافهة . . إذا لم تكفي عن ملاحقتي فسوف أهشّم رأسك . .

ثم دخل، وصفق باب الحديقة خلفه بعنف.

تابعته الفتاة بعينيها وهي ترتجف جزعاً، وبعد دقيقة هدأت . . هدوء لحظات الاحتضار الأخيرة، وأسندت رأسها على جذع الأغنية، التي غنّتها لحبيبها، فسقطت من عينيها دمعة حارقة، انسربت على خدّها، ثم هوت إلى أسفل الجذع. تصاعد من مكان سقوط الدمعة دخان كثيف، ولم تمض لحظة حتى شبّت النار في الشجرة، وحولّت جمالها الغريب إلى رماد عادي) ص٨٩:

وليس الحوار في سائر قصص المجموعة معبأً بهذه البينونة والاستدلال، ولا في هذا الإطار من الحيوية والدأب والجهد، بل إن الحوار في القصص التالية ينحدر إلى المستوى العادي المبتذل.

نستنتج مما سبق بأن الحوار السمج هو حوار يأتي قصداً إلى طلبه ببلاهة وبلاهة، فلا يبعث في النفس سوى الأسى والحزن، لهذا الحوار الذي أسهم كثيراً في تقليل شأن الحدوث القصصي، الذي يدع للمتلقّي فسحة من التفكير، تشدّ انتباهه إلى ما هو خفيٌ عن العين للوهلة الأولى. والحوار العادي لا بدّ من انتخابه في البناء القصصي، متضافراً مع الشؤون الأخرى، كي يتكامل البنيان، فيحصّل المتلقي المتعة المرجوّة، والبنية التكوينية للحوار العادي المنتخبة ليس لها سوى أن تكون ناشئة عن التكوين الأساس، الذي يعود إلى البطل وأحواله. ولكن الحوار الذكي هو ما تضافر مع البنيان القصصي بنسبة كبيرة، وراح يسهم في تحقيق الذروة في البناء، وإثارة المتعة لدى المتلقي من الاكتشاف والإعجاب والتفكير.

١- ليون تولستوي: الأعمال الأدبية الكاملة ١٦ - الأعمال الأدبية المنشورة بعد موته: القسم الأول - ترجمة: صياح الجهيم - وزارة الثقافة - دمشق ١٩٩٣

٢- المبرد - الكامل: الجزء الثاني - تحقيق: د. محمد أحمد الدالي - مؤسسة الرسالة - الطبعة الثانية - بيروت ١٩٩٣.

٣- يحيى حقي - عطر الأحباب - دار الكتاب الجديد - القاهرة ١٩٧١.

٤- مجموعة: طائر الكرم - دار علاء الدين - دمشق.

٥- مجموعة: الحل - دمشق - الطبعة الأولى ١٩٩٠.

٦- مجموعة: المدفع الخامس - اتحاد الكتاب العرب - دمشق ١٩٨٩.

٧- مجموعة: حبل المساكين - اتحاد الكتاب العرب - دمشق ١٩٨٩.

٨- مجموعة: أنتم يا من أحبكم - دار الآفاق الجديدة - بيروت ١٩٨١

٩- مجموعة: بلاد كالزيتون - اتحاد الكتاب العرب - دمشق ١٩٨٧.

١٠- مجموعة: البعض يفعل هذا - طبعة خاصة - القاهرة ١٩٨٩.

١١- مجموعة: الولد اللاهي - وزارة الثقافة - دمشق ١٩٩٢.

❊ ❊ ❊

نافذة على العالم

ترجمة وإعداد:
كمال فوزي الشرابي

آداب

الشاعر السويدي غوستاف فرودينغ Gustaf Froding (١٨٦٠ - ١٩١١)، نبذة عن حياته وقصيدتان له.

قال لوسيان موري عن أعمال فرودينغ: «أنها لمعجزة الآداب السويدية الحديثة». وكان يقارنه بموتسارت. ومن هنا هذه اللازمة أو النتيجة الرياضية المباشرة:

- كمال فوزي الشرابي: أديب وشاعر من سورية، يعمل في مجال الترجمة. من مؤسسي «مجلة القيثارة». من أعماله: «قبل لانتهي»، «الحرية والبنادق».

إن ترجمة فرودينغ ـ وترجمة موتسارت! ـ تشكلان شبه استحالة حتى لو فكرنا ببول فيرلين الذي قد يقترب منه شاعرنا السويدي. ألم يقل فيرلين: «الموسيقا قبل كل شيء»؟ لاشك في ذلك لاسيما وأن اللغة السويدية وهي «المصنوعة للتعبير عن الإيقاع الموسيقي» تهبنا رنيناً وتطريباً لانجد لهما مثيلاً في الفرنسية وبخاصة حين يعزف فرودينغ على أوتار هذه اللغة! أضف الى ذلك أن فرودينغ يملك طريقة لايمكن تقليدها في السخرية «ضحكة تشمل كل شيء وتغفر كل شيء». كما أنه يملك طريقته الخاصة في الحزن حين يسحقه القدر. طريقة عجائبية في أن يكون خطيراً بلا ثقل كما يعرف بعض الرائين الموهوبين وحدهم أن يكونوا: ادغار ألن بو، جيرار دونرڤال، فردريك نيتشه.

ولد فرودينغ في أسرة من الوجهاء بمنطقة ڤارملند Varmland، وهي أسرة أصابها نصف تدمير اقتصادي، واصطبغت بصبغة وراثية من الاضطرابات العصبية. ومنذ السنوات الأولى لدراسته في جامعة اوبسالا، شعر فرودينغ بالقلق يتنابه وسرعان مابحث عن ملجأ له فوجده في تعاطي المشروبات الروحية. ومن دون أن يحصل على شهادات عالية عاد في عام ١٨٨٧ الى منطقته وعمل بمدينة كارلستاد في الصحيفة المحلية التي انشئت بها حديثاً. وبقي يعمل فيها حتى ١٨٩٤، ومنذ ذلك الحين لم يهادنه المرض ليستطيع اتمام مهمته بشكل مستمر ومنتظم. وظهرت مجموعته الشعرية الأولى عام ١٨٩١، وعنوانها يدل عليها، وهي (القيثارة والأكورديون). والواقع أن هناك تيارين يجريان في أشعاره: الأول نبيل، رقيق، مرهف الحساسة. والثاني شعبي، يزخر بالسخرية والهزل، ولايخلو من السذاجة. ويغلي هذان التياران أحياناً ليولدا دعابة لاتوصف حيث نعثر على جراح انسان حساس مدنف لاسبيل الى التئامها. ووجد الريف السويدي في فرودينغ ترجماناً موهوباً يذكرنا بالشاعرة سلمى لاغرلوف والشاعر كارل فيلد وهما ريفيان مثله:

ومنذ عام ١٨٩٤ راح فرودينغ يتنقل للمعالجة من عيادة الى أخرى. ونشر مجموعته (قصائد جديدة) وقد أكد نجاحها نجاح مجموعته الأولى (القيثارة والاكورديون). والتطور فيها طبيعي فهي تعميق لموضوعات تبرز مشاغله الأخلاقية وحلمه بمصالحة كونية وتجاوزه للمتناقضات. وانعزل فرودينغ عن المجتمع، وحياه الشاعر السويدي الكبير هايد نستام بينما لم يفهمه الشاعر ليڤيرتين. وتابع فرودينغ في انعزاله المتمادي البحث عن إناء الغرال GRAAL (١). وفي أواخر عام ١٨٩٦ نشر مجموعته (تألقات وشذرات) وأُحيل كشارل بودليرالى المحاكمة بتهمة التطرق الى موضوعات لا أخلاقية. ولكنه مالبث أن برىء من التهمة. وتنضوي عقيدته تحت لواء تولستوي ثم نيتشه. وفي الوقت ذاته شعر بتفكك كيانه الحميم فانتقل من الكبرياء الميتافيزيائية الى المهانات التي نشأت عن عدم انتظام حساسته. وتتابعت لديه الرؤى والمزاحات والشكاوى في نوع من أنواع المأساة الشكسبيرية. وتعتبر مجموعته (تألقات وشذرات) أكثر أعماله اكتمالاً وأحد أعظم الكتب في نهاية هذا العصر الأوروبي الخصب بالأعمال الانقلابية. ثم ظهرت له مجموعتان هما (الجديد والقديم، ١٨٩٧) و (تألقات الغرال، ١٨٩٨) وفيهما يبلّغ، بقصائد ذات توسع كامل، رسالته السامية التي تتلخص في وحدة الوجود والاتحاد بالرب. ويرمز الغرال لديه الى نوع من أنواع القلب الكوني، أو البؤرة المضيئة، وقد تحطمت الف قطعة، وبإعادة انشائها يتم فداء العالم. ويدعو فرودينغ الى وجود محرر «يحبه الله والشيطان معاً» سيجري مصالحة بين الروح والجسد، وينقذ الملعونين والهالكين ويغزو مسارح السماء. وهكذا نعثر من خلاله، في ترجمة شديدة الخصوصية، على الموضوعات الرئيسة للبروميثيوسية الحديثة، وهي نهاية المطاف في الابتداعية الأوروبية.

بقي الشاعر من عام ١٨٩٨ الى عام ١٩٠٥ في أحد مشافي المعالجة النفسية، وكانت تسهر عليه اخته سيسيليا. في تلك الفترة رسم له الفنان

التشكيلي ر. بيرغ صورته الشخصية الشهيرة حيث يثبت فروديئغ، في فوضى فراشه، نظره الرسولي على أفق قصي لايمكن بلوغه. وحين رآه الشاعر السويدي هايد نستام على هذه الحال فكر فوراً في أيوب وهو يجلس على كومة من الرماد. وعرف فرودينغ بضع مراحل من العافية والسلام. وفي عام ١٩٠٨ عاد الى كتابة الأشعار واصدر ديوانه (نقاهة) ويتميز بلهجة عالية من البلاغة. وتوفي في شباط ١٩١١. وأشرف على مأتمه بستوكهولم بعض زملائه من الشعراء. وهو على العكس من عدد كبير من المفكرين الذين «لدغتهم الأفعى» لم يعرف في حياته الإفراط أو المغالاة. والسم الذي ابتلعه عرف كيف يحوله الى «طيب للآخرين» بحسب ملاحظة إلن كي. ولم تخلُ قصائده - حتى وهو على حافة الهاوية - من الغوى والجمال.

وفيما يلي ترجمة لقصيدتين من أجمل قصائده وأطولها:

١ - نجوم لرأس الحبيبة

تلزمك ياحبيبتي نجوم تزين جبينك مثل تاج،
تجعل شعرك منوراً
في لعبة الأشعة الفضية والذهبية الشاحبة
التي تشبه في المساء الأشعة السماوية لفجر بلاد الشمال.

* * *

قدمك الصغيرة طرية، وعقبك الناعم جميل،
تسيرين بخطى خجلى على انعزال وكبرياء:
تشبهين الرؤى التي تولد من الأحلام
في تألقها المتردد.

* * *

في جبينك يشع الحزن والموسيقا:
ولكن اغنيتك تبقى على شفتيك جامدة صامتة،
ولايقوى قدك المسكوب بالغوى
على الاستسلام في لين وطواعية لخطوطه المتموجة.

ينحني رأسك كقصبة في الريح ،
وخدك أكثر شحوباً من الزهرة الشاحبة تحت وشاح الغابات .
عيناك معتمتان كسماء المساء ، وتنظران الى بلاد
بعيدة جداً ، مظلمة جداً تعجز نظراتنا عن سبر غورها .

* * *

أميز دوماً مايقبل من الآلهة في التوهج القلق ،
وفي الزفرة المستروحة من نظرتك ومن صوتك .
أنت لي ملهمة تكاد لاتجرؤ على الهمس
بين البشر الأقوياء .

* * *

افكر : «أنت وحدك بين النساء تعرفين أن تحبي ،
وحبك يثير ويغذي كل جمال وكل حب وكل نور في الروح
ولكن ماجدوى ذلك إن لم يقرن بالحياء
خشية أن تدوسه الأقدام وتعفره
كما تدوس البنفسجةَ في الغابة وتعفرها نعالُ المتشردين (. . .) .

* * *

أنت لي ألق يتجلى في الليل ويختفي في الصباح ،
وستبقين في ذاكرتي الى الأبد أسطورة ونجمة وشعراً .

٢ ـ نشيد الإنشاد

حبيبتي تشبه صنوبرة رشيقة ،
وجدولاً يغني ، ووردة ناضرة
أوان يقبل ندى الصباح .
وتعادل قوة عذوبتها جيشاً لجباً
تهزم بها الأعداء وسط ضجيج الدبابات والفرسان
هاتفة بصوت عالٍ : من يستطيع مقاومتي؟

* * *

أخبرنني، يابنات ڤارملند،
وأنتن منطلقات الى المراعي في الجبال،
أو أنتن جالسات تتمازحن على حفافي الطرقات:
هل رأيتن حبيبتي، هل رأيتن وردتي الناضرة،
وهل مرت من هنا؟

* * *

يحسبونها ترقص حين تمشي فوق المرج،
يحسبونها بنت ملك ترقص،
وصوتها ليس سوى موسيقا
أو أغنية طروب عبر الجبال!
وتشبه السعادة على وجهها الشمس على البحيرة،
على البحيرة الجميلة في أعماق الأودية.

* * *

حين بلغت منزل حبيبتي في برودة المساء
والظلال تتمدد كانت أشجار السندر
تنتصب خضراء، وكان عطرها
أعذب من عطر المُرِّ والناردين وكل أنواع الطيوب.

* * *

تتنزه حبيبتي في البستان،
تختبيء لئلا تراها عيناي بين أدغال التوت البري والكِشمِش.
وكسنَّورٍ غريرٍ ترصدني من مخبئها
وكلصوص مغامرين مجتمعين تستشير روحها المتوفزة
لتتأمل كيف تستحوذ على من تحب وكيف تلتهمه
بهذا الفم الصغير وبهاتين الشفتين كالنبيذ الطيب.

* * *

وكالزويعة تنطلق خارج الدغل،
كالزويعة القوية المفعمة بالريح والمطر والبَرَد
حين يكون البَرَدُ كمطر من الزنابق
أو كأوراق الورود البيضاء،
ثم تصبح هذه الزويعة ابتسامة متألقة
شبيهة بقرع الصنوج المتعددة،
عندئذ تهاجمني وتقبض عليَّ
لأصبح أسيرها الحربي وعبدها،
ويمر غضب شفتيها على وجهي، ويعلن حكمه بقوله:
حللت أهلاً بدار أبي، أنت حبيبي،
واليك ترحيبي (. . .).

* * *

ولكن هاقد مرت أيام عديدة
منذ أن رأيت عيني حبيبتي،
وأفكاري تشرد في دروب ضائعة،
وحبيبتي هي الأولى بين نساء هذه البلاد،
ذلك أنها تشبه صنوبرة فتية،
وجدولاً يغني، وشمساً تتألق على البحيرات،
على البحيرات الجميلة في أعماق الأدوية.

* * *

أخبرنني، يابنات ڤارملند،
يامن ترعين قطعان الأنعام في الجبال،
أو تتمازحن على حفافي الطرقات،
هل رأيتن الغالية على قلبي،
هل رأيتن حبيبتي، وهل مرت من هنا؟

** (باسم الأرض) رواية للكاتب البرتغالي ڤيرجيليو فيريرا -VER GILIO FERREIRA، ترجمة جنيڤيڤ ليبريش، منشورات غاليمار.

هذا هو العمل الرابع الهام الذي يترجم الى الفرنسية للروائي البرتغالي فيرجيليو فيريرا. ويعبر هذا الكاتب الكبير، وهو اليوم في السادسة والسبعين من العمر، أفضل من أي كاتب آخر عن التساؤل الدائم للكائنات المتسمة بالصفاء، والمتعلقة على ثبات بأقل الظواهر النفسية، ولكنها تعجز عن بلوغ السعادة كما تعجز عن تصورها وذلك لكثرة تمسكها بالصدق مع أنفسها ومع معاصريها. ويمكن أن ينطبق هذا القول على رواية فيريرا (الفرحة القصيرة) وعلى روايته التي لاتنسى (الى الأبد). شيخ يعثر من جديد على أماكن طفولته: وهكذا فإن الحلقة محكمة، ولم يكسب الكاتب سوى نوع من أنواع الهدوء المقترن بالصمت. وماجرى في أثناء ذلك «ليس سوى كبرياء وحماقة». وتبرز لنا روايته (الصباح الضائع) مظهراً آخر من البحث المستمر عن الحرية: فما من أحد له الحق في أن يفرض عليك رؤيته للخير والشر، وجميع المؤسسات حتى بعض المؤسسات الأخلاقية لاتخلو من الخداع.

في روايته (الى الأبد) ثمة أيضاً شيخ ينحني على ماضيه، وعلى ماضي ابن له مات من أجل لاشيء: من أجل تمرد لاجدوى منه. ماضٍ لانفع فيه، ماضٍ مخفق: ويريد الروائي بذلك اللجوء الى هذا النوع من أنواع المجابهة لقاء مايدفعه من ثمن اضطرابه الشخصي. فليس هناك حب سعيد، وليس هناك وجود ناجح. وإذا ماتذكرنا العناوين الأساسية لرواياته المعروفة لدينا، فإن موضوع (باسم الأرض) يستوحيها كلها بشكل مباشر وغير مباشر. ومرة أخرى المقصود هو إفلاس حياة كان يمكنها أن تكون على صورة أخرى، أكثر اشراقاً، وأكثر ابتكاراً، ولربما أكثر تألقاً، لو كانت تتسم بقدر من الصدق أقل. وينهي السارد أيامه، شيئاً فشيئاً، في مأوى للعجز لايقل في تقشفه عن أي مأوى آخر. ويفكر في زوجته التي توفيت منذ أمد طويل. وهو نفسه، وقد بترت إحدى ساقيه، لم يبق لديه سوى ذكرياته

وصفاء ذهنه ليحيي صور السنين الزاهية: زاهية لديه وحده شريطة أن يجد القوة لاستيحائها وصوغها في كلمات. ويمكن أن يكمن فرحه الأخير في ترداد هذا التمرين الأناني: تذكر انسانة متوفاة بحنان وتجميلها بشكلان واجباً ما من أحد يفرضه عليه كما أنه مامن أحد يمكنه أن يحرمه منه.

أما أوهامه فإنه لايلجأ الى تزيينها. يقول: «أي خطأ ياحبيبتي في أن يكون المرء انسانياً وقابلاً للتمزق والتقطيع، في هذا المأوى الذي اتعفن فيه ببطء وحيث وضعني الأبناء». وهكذا فإنه كثيراً مايضاعف انتقاله من العقل الى الانهيار من دون أن يستقر على درس أو عبرة. ويسمح لخياله أن يطرز المعطيات التي يمكن تدقيقها. فزوجته المتوفاة تزداد يوماً بعد يوم معزتها في قلبه: هل هو يبحث عن علاج أم أنه يغرق في غنائية مفرطة؟ إنه يحلل نفسه بقناعة ولايتوصل الى البت في تحليله. ويحدث أن يرفع لهجته كما لو أنه يتناول نفسه مثالاً: «أعمدك باسم الأرض والكواكب والكمال» وتلك هي طريقته لئلا يستسلم لليأس، مع احتمال سؤال نفسه بلا انقطاع عما إذا كان يلتزم بالسير في طريق اصطنعها شخصياً.

وهكذا فإن الشيخ لايفتأ عن تصور مونيك كما كانت، وكما هي، وكما قرر هو أن يعيد صنعها وتقويمها بذهنه. فقدرات الذهن تشبه تحديات يطلقها ضد نقاط الضعف في الجسم. وتأليه جسم أحبه في الماضي يقوده الى فلسفة حول الاله. ويجري في أعماق قلبه حواراً لم يسبق له أن ملك الجرأة على اجرائه مع مونيك. هل سيلومها على شيء بعد وفاتها؟ ويصحح خواطره، ويوبخ ذاكرته، ويدقق في تفاصيل حبهما الماضي. ويجعل من ذلك عيداً، فقد طرد كل قلق، ولطالما ردد ذلك على نفسه حتى بدا به مقتنعاً. ويقبل بأن تختفي مونيك وأن يكون قد وصل الى نقطة يوقف عندها وجوده. تراها الحكمة الكبرى؟ إنها بخاصة الحكمة كبرى تلفظ بها ويحاول ألا يخفيها أو ينساها. وماتزال الذكرى حية وعليه أن يشحذها ألف مرة. يجب عليه أن يتقبل ماقدر له وأن يحييه ويجعله مألوفاً لديه. وحين يقوى

جبة وتكبر عاطفته، على مدى واسع من السنين التي عاشها حقاً، فعليه أن يتجه نحو المستقبل لأنه غير راضٍ عن تجميل الماضي وجعل الحاضر غير مقبول. والوسيلة الوحيدة هي أن يعزِّم الزمن، ومعنى ذلك أن يرى فيه نوعاً من أنواع الأبدية الساكنة، بنجوة عن التقاويم التاريخية. وعلى هذا الأساس، وبتناول المطلق الذي يتكون من جميع العناصر، يستطيع إبعاد الأحوال التي لايمكن تحاشيها: «لاتفسخ ولاتعفن ولايأس ذا صبغة انسانية. لاجنون ولاموت». هذا التعليم هو أكثر التعاليم فاعلية، وهو الزاد الأخير للمسافر لأنه يسمح بتحويل القبح الى جمال، وإحلال الحمد والثناء محل اللعنة.

مرة أخرى كتب ڤير جيليو فيريرا انشودة في تحية التناغم الروحاني، والتعقل الأنيس، وتمجيد الكلمات التي تحل محل أكثر الأوهام بعداً عن صحو الذهن وصفائه. إنه لكتاب يسكرنا بعذوبته.

علوم

** حوار مع الفيلسوف الفرنسي ميشيل سير MICHEL SERRES، مع نبذة صغيرة عن حياته وأشهر أعماله.

ولد الفيلسوف الفرنسي ميشيل سير عام ١٩٣٠. ويعتبر نسيج وحده في الفلسفة أولاً ثم في الايديولوجية ثانياً. وقد أُجيز من (المدرسة البحرية) لأنه يعشق البحر وان يكن يُمنى أحياناً بخيبة أملٍ منه: فجميلٌ أن تمخرَ البحرَ المراكبُ، ولكنْ يوجد على بعض هذه المراكب مدافع... وميشيل سير يكره الأسلحة بجميع أنواعها.

درَّس تاريخ العلوم في جامعة الصوربون بباريس. ويرى أنه لن يكون للفرد في نهاية هذا القرن ومطلع القرن المقبل سوى ثقافة علمية، وأن أدب الحكايات سيضيع إذا لم يُقرأ في ضوء المعلومات التي ستجدُّ حتى ذلك الحين.

توصل ميشيل سير الى أن يكتشف في رواية اميل زولا (الروغون ـ ماكار Les Rougon - Macquart) تطبيقاً لمبادىء الديناميكا الحرارية، مما

يدل على أن زولا كان سابقاً لعلوم عصره، كما استطاع أن يكتشف لدى لشاعر اللاتيني لوقراتيوس Lucrèce مفهوم الميل أو الانحدار Clinamen، ولدى الشاعر الفرنسي لافونتين في مثَله (الذئب والحَمَل) جبرَ السلطة L'ALGÈBRE DU POUVOIR.

ومن مكتشفاته أيضاً أنه أوضح في مؤلفه (روما، كتاب الأسس) رموز الأساطير في منشأ روما القديمة. هذا وقد عين ميشيل سير عضواً في لجنة كبار المثقفين التي كلفها الرئيس فرانسوا ميتران إعادة النظر في مسألة الحريات

من أشهر مؤلفاته: هرمس I الى هرمس V، ١٩٦٩ ـ ١٩٨٠ / ولادة الفيزياء في نص لوقراتيوس، ١٩٧٧ / الطفيلي، ١٩٨٠ / تكوين، ١٩٨٢/ روما، كتاب الأسس، ١٩٨٣/ فلسفة الأجسام المختلطة. الحواس الخمس، ١٩٨٥/ تماثيل، ١٩٨٧ / مبادىء تاريخ العلوم، ١٩٨٩/، وسواها.

* * *

طريقة العفْر (٢)، أو طريقة الثعلب: هاتان هما الطريقتان ليكون المرء فيلسوفاً لدى ميشيل سير. الأولى يحفر الحفرة ذاتها بلا نهاية، والثاني يتطفل ويمر بكل مكان. وميشيل سير ثعلب، ولن يتيسر لأحد أن يوقفه عن جريه. ولقد بدأ هذا الجري منذ أكثر من ثلاثين عاماً بدراسة رائدة عن (منهج لايبنتز ونماذجه الرياضية)، والمقصود بها التنقيب عن اثريات الرياضيات الحديثة. وتتابع هذا الجري خلال عشر سنوات، بدءاً من نهاية الستينات، تحت تأثير هرمس(٣) الرسول، وهي طريقة للإعلان عن أن مثال الاتصال قد حل نهائياً محل مثال الإنتاج. وعلى هذا بنى ميشيل سير، معارضاً بذلك كانط، فكرة «الهدف الصوري»، وطالب بوجود فكر علمي جديد يكون بالفعل «جديداً».

وتابع ميشيل سير اكتشاف الأقاليم، فوقف الثمانينات من هذا القرن على دراسة العلوم الإنسانية: وتؤكد (الطفيلي)، و(تكوين)، و (روما) مراحل هذا العبور الجديد. وتعبر (الحواس الخمس) عن تمرد الفيلسوف على عجز الفلسفة الحديثة عن الخروج من الكلمات والتمثل، وتبين كيفية الرجوع

بها الى الأشياء ذاتها، الى العالم المفقود خلف شاشة اللغة. ومع (العقد الطبيعي)، الذي أعيد طبعه مؤخراً، يطرق الثعلب ميشيل سير ميداناً جديداً هو ميدان الحقوق، لكي يقلب اشكاليته ويصنع من الطبيعة ذاتها موضوعاً للحقوق، الأمر الذي تتساوى ثوريته مع ثورية (الإعلان عن حقوق الإنسان) في عصره. وهذه الطريقة هي الوحيدة والفريدة لتحديد حدود السلطات في العلوم التقنية التي مافتىء الرعب منها يزداد. على أن الثعلب استأنف طريقه: فلقد أشير اليه وهو يستروح منطقة السياسي.

***هل لك أن تعيد لنا رسم المراحل الكبرى لخط سيرك؟**

-أنا علمي المنشأ، ثم أصبحت فيلسوفاً فيما بعد. درست الرياضيات أولاً، ثم الإجازة، ثم دخلت (المدرسة البحرية) قبل أن انتسب الى (دار المعلمين العليا-قسم الآداب). تكويني مضاعف: علمي وأدبي.

***لماذا أوقفت دراسة الرياضيات؟**

-كانت لدي رغبة في دراسة الفلسفة. أنا من جيل هيروشيما-كان عمري آنذاك خمسة عشر عاماً-. للمرة الأولى وجد العلم نفسه موضع مناقشة، إذ لم ينتج عنه محاسن على الدوام. وكان لهذا الأمر كثير من الأهمية لدى جيلي وكذلك لدى الجيل الذي يكبرنا سناً. وكانت هذه أول طعنة توجه الى النرجسية العالمة. وأخذ العلميون أحياناً يمارسون الفلسفة.

***كان بامكانهم أيضاً أن يندمجوا في حركة السلام، أو ينضموا الى منهج عالم كفردريك جوليو-كوري(٤)، فذلك خير لهم من ممارسة الفلسفة.**

-هذا يميز جيلاً آخر هو جيل السياسات. أما نحن الذين عانينا من الحرب فإن السياسة تعني لنا البطون المبقورة، والقصف، والمعسكرات. ولهذا السبب امتنعنا عن السياسة. وجيلي، الذي عانى من الحرب، يتقدم الجيل الذي سيتحمل زمن الجمود الماركسي-الفرويدي.

*لم تكن إذاً قط ماركسياً؟

- على الإطلاق. وأعتقد أنني الوحيد في جيلي. كبرت وأنا محاط بأساتذة ماركسيين، بطلاب ماركسيين، بنقابيين ماركسيين، من غير أن أصبح أنا نفسي ماركسياً. كان تكويني العلمي يمنعني من أن أرضى بقضايا كقضية ليسنكو Lyssenko [٥].

*حين تخرجت من معهد المعلمين، ماذا فعلت؟

- مثل كل الناس، حصلت على شهادة الأستاذية. ثم عينت فيما بعد أستاذاً مساعداً في مدينة كليرمون. فيران مع ميشيل فوكو[٦] الذي أخذني الى مدينة ڤانسين حيث بقيت مثله عاماً واحداً. ثم رحل الى الكوليج دوفرانس، وأنا الى الصوربون في قسم من أقسام التاريخ. وهكذا بدأت متابعتي إذ لم استطع قط العودة الى الفلسفة باعتباري مدرساً للتاريخ. وأنا خارج المؤسسة منذ ١٩٦٩.

* أنت أيضاً أستاذ في ستانفورد.

- منذ كتابة (لايبنتز) دعيت الى الولايات المتحدة بصفة استاذ زائر في بالتيمور، بجامعة جونز هوبكنس. ثم حصلت على منصب ثابت على الساحل الشرقي أولاً، والآن على الساحل الغربي.

* وهذا يتيح لك أن تقارن بين النظامين الجامعيين الفرنسي والامريكي؟ هل الاختلاف بينهما كبير؟

- إنهما متشابهان تماماً: الدروس هي ذاتها، والمضامين ذاتها. كل الناس يسعون الى الأشياء ذاتها ويكررونها. الفارق الوحيد هو العلاقة مع اللغة: فالطالب الامريكي يقول لك من يكون، والطالب الفرنسي يقول لك الى أية درجة يكون ذكياً بقول مايقول. والاختلاف بين الجامعة الامريكية والجامعة الفرنسية هو في القمصان المعنونة T. SHIRTS أكثر مما هو في الواقع. يرتدي الفرنسيون قمصاناً معنونة بالانكليزية: «جامعة كذا..» مما يصنع دعاية للجامعة الامريكية التي يرجح أنها أكثر رداءة من الجامعة

الفرنسية. ثمة جامعتان أو ثلاث جامعات جيدة يبرزن في واجهة المشهد، وفي فرنسا لدينا المدارس الكبرى. وخلافاً لما يقال، فإن للنظام الجامعي الامريكي مركزيته كنظامنا، إلا أنه أقل حداثة منه. والفارق أن الامريكيين، بتوسط وسائل الإعلام، يطرون أنفسهم، بينما نحرص نحن بشكل منهجي على التشهير بجامعاتنا. وتختلف صور المظاهر اختلافاً كبيراً، ولكن الواقع هو ذاته تقريباً. وفي الحالتين نجد فقراً رهيباً في الاساتذة. فالأجور بائسة الى حد أنه لايوجد سوى المهاجرين للقبول بممارسة هذا العمل، ـ ولاأتحدث عن الجامعات الكاليفورنية التي لاتستقبل سوى أصحاب المليارات ـ. ولقد رأيت طلاباً اضربوا لأنهم لايفهمون لغة اساتذتهم الانكليزية. إن الغرب ليكره هؤلاء الأطفال باعتباره لايؤمّن وسائل تربيتهم.

لنختصر. يمكن تمييز ميشيل سير كفيلسوف خارج المؤسسة وخارج السياسة.

ـ لديّ حساسيتي السياسية، ولكني أطالب باستقلالي. أنا غير منتسب الى أي حزب. ولاشك في أنني سأمارس السياسة ذات يوم لأني لاأعتقد أنه يمكن أن توجد فلسفة جيدة من غير دراسة لمجموع الأنظمة تتسم بالبطء والجلد. مررت بالرياضيات، والفيزياء، وعلم الأحياء، والتاريخ، واللغتين اللاتينية والاغريقية، وعلم الإجتماع، وعلم الأخلاق، والعلوم الإنسانية، وتاريخ الأديان، الخ. ولن أنهي حياتي من دون أن أتحدث عن السياسة. ولاتوجد فلسفة بلا شميلة SYNTHÈSE، بلا نظرة جامعة لجميع التنويعات المحلية للمعرفة. أطالب للفلسفة بالكلية. يجب المرور بكل مكان، وعلى هذا فسأمر بالسياسة.

الفلسفة هي في الكل، في العبور الجامع. مرّ ارسطو بكل مكان. ومر أفلاطون وكذلك كانط وهيغل بكل مكان. وتقاليد الفلسفة هي تقاليد مجموعية، ولاأريد أن أموت من غير أن أترك مجموعاً.

أمارس قراءة محدثة لجميع الحقول: الرياضيات، والفيزياء، والعلوم المتنوعة. وهذا البرنامج الموسوعي هو أشد البرامج تقليدية وأكثرها ضرورة للفلسفة. انه أساسها. بعد أن مرت الفلسفة بكل شيء، وصفت الوضع المعاصر وأشارت إلامَ ينزع. الفلسفة هي استباق العالم: فالقرون الوسطى موجودة في أرسطو، كما أن الأزمنة المعاصرة موجودة في ديكارت الذي يدعونا الى أن نصير «أسياد الطبيعة ومُلّاكها». ولم يكن ديكارت ليستطيع القيام بهذه البادرة الاستباقية لولا أنه عبر سابقاً مجموعة المعارف من الهندسة الى الأخلاق.

* *لعلنا نستطيع أن نذكر بالمراحل السابقة لعبورك. بدأت بلايبنتز.*

ـ كنت قد وضعت مبحث استيعاب عبر العلاقات بين الرياضيات التقليدية والرياضيات المحدثة، أردت أن أتابعه بفلسفة للجبر والهندسة اللاكمية[٧] المعاصرين. وكان المقصود شرح ماكانت تعنيه روح الرياضيات المحدثة. وكنت، في تلك الحقبة، في عامي ٥٥ـ١٩٥٦، شديد التعلق بمفهوم البنية. وشاءت الصدفة أن أقع على لايبنتز، وهو أبو الرياضيات والفيزياء المعاصرتين، وكذلك مفهوم الاتصال. إنه لفيلسوف أكثر معاصرة لنا من كثير من الفلاسفة الحاليين.

* *ثم أقبلت سلسلة كتب (هرمس) الخمسة.*

ـ هذا يتجاوب مع تمردي على تأليه بروميثيوس، وهو خصيصة الستينات. وكنت أقول لألتوسر[٨] أن إله العالم الحديث لم يكن بروميثيوس، إله الإنتاج، بل هرمس، إله الاتصال. هرمس هو المضاد لبروميثيوس. وقد حُلّت مشكلة الإنتاج بموت بروميثيوس وحلول هرمس محله.

* *اهتممت بجول ڤيرن واميل زولا.*

ـ إنهما كاتبان من القرن التاسع عشر، قريبان من العلم. لقد تحدثت على الدوام عن العلم. ويمكن أن نقرأ لدى هذين الكاتبين كيف أدرك العلم اجتماعياً.

***ثم جاءت سلسلة كتبك (تكوين) و (الطفيلي) و (روما).**

ـ هناك عمل، غير مرئي كثيراً، له أهميته الكبرى في حياتي: وهو إنجاز الطبعة العلمية من (أعمال) أوغست كونت. وقد اضطرني ذلك الى قراءة كمية هائلة من الدراسات العلمية في أواخر القرن الثامن عشر ومطالع القرن التاسع عشر. وعلى هذا استطعت أن أكون فكرة دقيقة جداً عن بداية الحداثة في مادة العلوم. وفهمت الأهمية الجازمة للديناميكا الحرارية[٩] ونظرية الاعلام. ومن هنا الأسئلة المتعلقة بالفوضى والصخب اللذين أوحيا (تكوين)، وكان عنوانه الأصلي (نواز NOISE) هذه الكلمة الفرنسية القديمة التي تعني الشجار والصخب، وبذلك توقفت عما فعلته سابقاً. بـ (الطفيلي) و (روما) هجرتُ ميدان العلوم المجردة الى العلوم الإنسانية.

***ذكرتَ رنيه جيرار[١٠] بين الفلاسفة المعاصرين الذين ساعدوك؟**

ـ التقيت برنيه جيرار حين كتبت كتابي (لوقراتيوس)[١١]. وكان المقصود دائماً إعادة قراءة التقاليد الفلسفية في ضوء المكتسبات العلمية المعاصرة. ويطرح لوقراتيوس أسئلة عن تاريخ العلوم وتاريخ الأديان. والعلاقة بينهما هي التي قربتني من فرضية رنيه جيرار. فهي تتيح في الواقع فهم بعض النقاط الأثرية في تاريخ العلوم. ويستنير علم الأثريات في حساب الاحتمالات بشكل مدهش في ضوء نظريته عن التضحية.

***في (مبادىء تاريخ العلوم)، وهو عمل مشترك اشرفت عليه، تفسر أن العلم أصبح لنا ديناً.**

ـ تحدث عالم اجتماعي، على ماأعتقد، عن المجتمع العلمي كما يتحدث عن ارستقراطية أو طبقة للنبلاء. وكان الأمر في حقيقته هو عدم معرفة أي شيء عن المجتمع المذكور. والمقصود، كما في المجتمع الديني، هو الايديوقراطية أو حكم الفكر، إذ ظهرت طبقة جديدة من رجال الدين، في زمن الثورة، وشغلت مكان الدين، ومارست المهمات ذاتها.

***يحمل أحد كتبك، وهو (روما)، عنواناً صغيراً: «دراسة الأسس».**

- يشير مصطلح «الأساس» الى تصميم لصنع انثروبولوجيا حقيقة للعلوم. فتاريخ العلوم يهمني أقل من انثربولوجيا المعرفة. و (تماثيل)، كتابي الأخير، هو كتاب في مبحث العلوم بالمعنى الذي يقصد به إظهار أكثر الجذور تعمقاً، وأشدها نسياناً من المعرفة العلمية.

***عنوان كتابك الجديد هو (العقد الطبيعي). كيف نتحدث عن (العقد الطبيعي)؟ الا تتنافى كلمتا (عقد) و (طبيعة) في تقاليدنا؟**

- تنتمي كلمة «عقد» الى المفردات القانونية. ومنذ ثلاث أو أربع سنوات وأنا أدرس الحقوق لأن المشكلات التي يطرحها العالم الحديث، وهو عالم مغرق في العلم والتقنية، أصبحت تتطلب المزيد من التدخل، أو العبور مابين الحقوق والعلم. فمشكلتي هي مشكلة العلاقات مابين الحقوق والعلم.

***هل لك أن تفصح؟**

- أصبحت علاقات الحقوق بالعلم ملموسة جداً منذ أن بدأوا يطرحون أسئلة تتعلق بعلم الوراثة، وعلم الأخلاق الحيوية، والبيئة. إن الحقوق تعدو وراء انجازات العلم والتقنية.

لنأخذ مثالاً حصل في العام الماضي: زوج وزوجة امريكيان يذهبان الى استراليا من أجل ولادة طبية يكتب لها النجاح. لدى عودتهما تتحطم الطائرة. كان الأمر يتعلق بزواج ثان. اعترض أطفال الزواج الأول على ادعاءات محامٍ دافع عن حقوق ثلاثة أجنَّة جمِّدوا وافتُرض أنهم يرثون في المستقبل. لاتوجد حقوق تجيب عن هذا النوع من الأسئلة، حتى لو أُتخذ في الواقع قرارٌ من قبل إحدى المحاكم.

يمكننا، بدءاً من هنا، وبأثر رجعي، أن نتناول تاريخ الفلسفة من جديد. فنلاحظ أن كبار الفلاسفة (أفلاطون، ارسطو، القديس توما الاكويني، هيغل، كانط) قد اعتُبروا في الفلسفة الغربية لأنهم حاولوا أن

يفهموا العقل العلمي والعقل الحقوقي معاً. ماهي العلاقة الكائنة بين العقل العلمي والعقلانية الحقوقية؟ هذا يعيدنا الى قضية غاليليه الشهيرة: إن حقيقة علمية جديدة لايمكن الاعتراف بها كحقيقة علمية إلا من قبل إحدى المحاكم. في تلك الحقبة، كان الموضوع يتعلق بمحاكم كنسية، أما اليوم فإنه يتعلق بمحاكم ذات اختصاص علمي، ولكن يوجد دائماً قرار حقوقي. ينبغي دوماً وجود محكمة لتقرر.

*** *هانحن جد بعيدين، ظاهرياً، عن «العقد الطبيعي».***

ـ المقصود أولاً أن نعيد اليوم طرح مشكلة العلاقات بين العقل العلمي والعقل الحقوقي. فالحقوق لم تُعْنَ قط إلا بالعلاقات بين البشر: في الحقوق لاتوجد أشياء إلا إذا وجدت أسباب، أما في العلم فلا توجد أسباب إلا إذا وجدت أشياء. والعلوم المجردة موجهة تماماً نحو العالم الموضوعي بينما الحقوق لاتعترف إلا بالعلاقات الإنسانية. اجتهد في أن أعمل ضد اللاكونية، ضد ضياع العالم.

إن لكلمة عقد موضعها تماماً في التقاليد الفلسفية الى جانب تعبير «العقد الإجتماعي». فلدى هوبس أو لدى روسو يصف المصطلح نوعاً من القرار الجماعي يتخذه البشر للعيش معاً. و«العقد» الذي يفترض بالبشر أن يوقعوه بإمضائهم لايتعلق إلا بصلاتهم. وليس الموضوع إطلاقاً موضوع العالم أو الطبيعة، على اعتبار أن هذه الأخيرة قد تحولت الى طبيعة «إنسانية». في الحقوق الحديثة لايشير العقد إلا الى اتفاق بين البشر من دون أن تكون له صلة بالأشياء. ولايتحدث (الإعلان عن حقوق الإنسان)، وهو صرح للحقوق الطبيعية الحديثة، إلا عن البشر في صلاتهم، بلا علاقة مع العالم، ماعدا مرة واحدة، في العلاقة بالملكية حيث الشيء ليس شيئاً إلا في علاقته بموضوع. أريد أن أُدخِلَ في إشكالية العقد الحقوقي أو السياسي عالم الأشياء ذاتها.

* *أية تأثيرات يمكن توقعها من ذلك؟*

- ذلك يغير كل شيء. إذا عقدنا اتفاقاً بيننا لايتعلق إلا بصلاتنا، فإن هذا لايعني البيئة في شيء. وإذا تصورنا فلسفة حقوقية تحل محل علاقة تعاقدية بين الإنسانية وبيئتها، فإن الحقوق والسياسة تجدان ذاتيهما في حالة تغير مادام قد تدخل بينهما عامل جديد هو العالم.

* *كيف نصنع من العالم عاملاً؟*

- بأن نصنع منه موضوعاً للحقوق. والحقيقة أن ذلك لم ينجح بلا مراجعة تصدع المفاهيم الحقوقية التقليدية فيما يتعلق بالملكية مثلاً. وليس المقصود أن نصنع من العالم «تراثاً مشتركاً للإنسانية»، مادام الموضوع دائماً هو البشر. علينا أن نتصور هذا الحل الغريب تماماً، والذي يقوم على أن نصنع من الشيء موضوعاً للحقوق.

مما لاشك فيه أن المفهوم الفلسفي للموضوع إنما يأتي من الحقوق: يكون موضوعاً من يعقد اتفاقاً. فالرقيق الاغريقي ليس موضوعاً لأنه لايستطيع أن يعقد اتفاقاً. ولقد قامت الفتوحات الكبرى للحقوق والسياسة على بسط هذا المفهوم للموضوع على أشياء كانت تناقضاتها تزداد. ويجعل (إعلان حقوق الإنسان) من كل انسان موضوعاً للحقوق. بيد أن العلاقة هنا تبقى بين البشر. فوحدهم البشر يستطيعون أن يُحترموا كموضوعات للحقوق. وتكون الخطوة التالية في أن الأشياء يجب أن تُحترم كالموضوعات.

* *أن نجعل الشيء يوجد كموضوع، كيف يتيح لنا ذلك الإجابة عن التساؤلات المعاصرة المتصلة خصوصاً بتطور التقانات الحيوية* BIOTECH-NOLOGIES *؟ لقد اشتركت أنت نفسك في بعض هذه الإجتماعات الدولية الكبرى التي عولج فيها عدد من هذه المسائل.*

حين لمست اخفاق هذه الإجتماعات اتخذت قرار الإنطلاق في هذا العمل. وبمقدار مايغدو العلم واقعاً اجتماعياً كلياً، وتغدو مجتمعاتنا أكثر علماً وتقنية، تُطرحُ الأسئلة في مصطلحات حقوقية، وهي التي كانت تطرح

سابقاً في مصطلحات علومية لم تكن، ويجب التذكير بذلك، سوى الدعاية التي يصنعها الفلاسفة للعلم. ويجب على الحقوق أن تعالج جيداً الطريقة التي ينتشر بها العلم والتقنية في مجتمعاتنا. كان هناك حقوق قانونية(١٢) في الحقبة التي كان الدين فيها الظاهرة الإجتماعية الكلية، أما اليوم فيجب أن تكون للعلم حقوق.

كيف سيغير ذلك إشكالية هذه المسائل؟

ـ المقصود هو تغيير رؤيتنا للعالم. هاقد مرت بضع عشرات من السنين نَحّتْ فيها الفلسفة عنها العالم. خذ (ظاهراتية الإدراك الحسي) لموريس ميرلو ـ بونتي. تتصور أنه سيجعلك تشارك في وليمة من الادراكات الحسية. ولكن لاشيء من هذا. ينفتح الكتاب على هذه الإشارة أن مفهوم «الادراك الحسي» يجعلك أولاً تفكر في كلمة «الإدراك الحسي». وخلال الخمسمئة صفحة من الكتاب، فيما عدا استثناءين فقط، وبمساعدة كمية كبيرة من التقنيات الفلسفية، لاموضوع سوى موضوع... الكلمات. معالجتي أنا تختلف: فحين أتحدث عن الإدراك الحسي أتحدث أولاً عن طعم نبيذ بوردو الذي أحس به. كتبت (الحواس الخمس) للاحتجاج على إلغاء هذا الإحساس من اللغة، مما يجعل من الفلسفة جثة. حين احتسي نبيذ بوردو لا احتسي كلمات. لقد اختفى العالم من الفلسفة منذ عام ١٩٠٠ أو ١٩٢٠. أريد أن أُذكِّر معاصريَّ بأن العالم هنا، وأننا نتعرض لمخاطر حقيقية حين لانعتبره على الإطلاق ممثلاً حقيقياً في مسرحيتنا. وهذا الأمر يسري من هيروشيما الى الثغرة في طبقة الأوزون. وليس العلماء وحدهم مسؤولين عن هذا النسيان للعالم، بل أيضاً رجال القانون والفلاسفة الذين يفكرون كما لو أن البشر هم وحدهم في الكون بلا بيئة. المقصود هو إثارة الوعي، والعمل على أن نكتشف من جديد أن هناك عالماً، وأنه شيء آخر غير حاوية قمامة، وأنه يستحق الاحترام.

***** ولكن كيف نتحدث عن العالم بينما يبدو أنه قد اختفى تماماً بواقع التطورات التقنية؟*

- أضاعت الفلسفة علاقتها النقدية بالحضارة لأنها تتبع، منذ خمسين عاماً، تحرك الحضارة، ولأنها هي ذاتها قد بلغت أعلى درجة من درجات التقنية، ولا تتحدث إلا عن الصلات الإنسانية. وحين تنتقد التقنية فبحسب أساليب متقنة الى حد هائل، كما لو أنه لايوجد شيء حولها. الفلسفة المعاصرة هي كمنشأة تحاول أن تفرض لغتها، وصلاتها الإنسانية، وطريقتها. لايوجد عالم في الفلسفة الحديثة، فإذن لاتوجد رؤية للعالم. توجد فقط تلاعبات صلاتية. الفلسفة الحديثة تتحدث عن الخطاب وتكتب عن الكتابة، ولكن توجد أيضاً أشياء. وهذه الأشياء هي الآن تستيقظ. وبمقدار مانعي قدرة التقنية نأخذ في الشعور بمخاوف عن تطور العالم في كليته. إن الأرض في كليتها تتغير، فكيف نقدّر هذا التغير؟ كيف نعقله؟

وفي الاتجاه المعاكس للفلاسفة المحدثين الذين لا يعنون، منذ خمسين عاماً، إلا بالاستعارات أو بالكتابة أو بالجمل المنشأة بلا أخطاء، أحاول أن أتحدث عن الطبيعة كما يمكن التحدث عنها اليوم، بحسب رؤية كلية.

***** تتميز كتبك بتشدد كبير في الاسلوب. كيف تتصور العلاقات بين الفلسفة والاسلوب؟*

حين كنت في المدرسة لجأت الى مفردات تقنية، لأن المؤسسة تطالب بذلك. ولكن هذا الأمر انتهى، فقد اقسمت الا اكتب على الإطلاق إلا بلغة طبيعية استعملها بدقة.

حين كتبت (الحواس الخمس) أردت أن يكون لي اسلوب يقترب من الإحساس. ومع (تماثيل)، حيث الموضوع يدور حول الموت، جربت نمطاً آخر من الكتابة. وأحاول حالياً أن اقترب الى حد ما من اللغة الحقوقية.

***** وفي أثناء ذلك، وبطريقة فيها شيء من التناقض مع ماقلته سابقاً، تصنع من الفلسفة مسألة لغة.*

- يجب التمييز بين اللغة وتقعيد اللغة MÈTALANGAGE[١٣]. فالفلسفة غالباً ماتكون الى جانب تقعيد اللغة. يحب الفلاسفة أن يقولوا: «نحن الآن نفعل كذا، نتحدث عن الإحساس، نستعمل لهذه الغاية هذه الاستعارة أو تلك». يتحدثون بلا نهاية عما عنه يتحدثون، ويكدسون تقاعيد اللغة بعضها فوق البعض الآخر. لقد وجدت هذا من باب الخداع والكذب بحيث أنني أقسمت أن امتنع عن كل تقعيد. أتحدث عن الوحش وعن الوحش فقط. والفلسفة كما تمارس في المؤسسة تقوم على الاختباء خلف أكبر عدد من الغيوم لكي لايكون هناك وجش على الإطلاق. وشغلي أن أكون أرهف الناس حول الموضوع المطروح.

* *وصفنا مايمكن أن يكون برنامج الفلسفة. كيف نستطيع تلخيص فلسفة ميشيل سير؟*

- لو وجدت مصطلحاً لتسميتها لأصبح هذا المصطلح معروفاً. يمكن القول أنه يوجد نموذجان من علماء الرياضيات: الذين لديهم رؤية كلية عن الرياضيات ثم الذين لديهم فكرة عنها فقط: رياضيو الشميلة، ورياضيو التكرار. وهكذا الأمر في الفلسفة. فبرغسون مثلاً هو فيلسوف فكرة الزمن المتواصل أو الاستمرار. ويكرر برغسون هذه الفكرة بصدد الذاكرة، أو علم الأحياء، أو علم الأخلاق أو الدين. إنها صورة الفيلسوف العفْر الذي يحفر على الدوام الحفرة ذاتها. وعلى العكس يوجد الفيلسوف الثعلب. إنه يمر بكل مكان ليبرز رؤية كلية شمولية. أنا من هذا الجانب، من جانب التائهين لا الحرائين. ومايزال الوقت مبكراً جداً لأبين خريطة الطريق المعبور.

هوامش

(١) الغرال أو الغرال المقدس: إناء استعمله السيد المسيح في العشاء الّسري، وجمع فيه يوسف الرامي الدم الذي نزف من جنبه بعد أن طعنه بحربة أحد الجنود الرومانيين. في القرنين الثاني عشر والثالث عشر روت عدة حكايات فروسية قصة «البحث عن الغرال» من قبل فرسان الملك أرتور. وأشهر الأعمال المعروفة المتعلقة بهذا الموضوع أعمال كريتيان دو تروا، وروبير دو بورون، وو لغرام فون آيشنباخ، وقد استوحاها ڤاغنر في اوبراه أو مغناته (بارسيفال).

(٢) الغِفْر (بكسر الغين وتسكين الفاء): الخنزير البري.

(٣) هرمس HERMÈS: ابن كبير الآلهة زوش وزوجته مايا. إله الفصاحةو التجارة عند اليونان ورسول الآلهة. سماه الرومان مركور.

(٤) فردريك جوليو ـ كوري FRÈDÈRIC JOLIOT - CURIE: عالم فيزيائي فرنسي (١٩٠٠ ـ ١٩٥٨) قام هو وزوجته العالمة الفيزيائية ايرين جوليو ـ كوري (١٨٩٧ ـ ١٩٥٦)، وهي ابنة العالمين الشهيرين بيير وماري كوري، بعدة أبحاث حول بنية الذرة. وأظهر الاثنان معاً وجود النوترون أو الكهيرب المحايد، واكتشفا النشاط الاشعاعي الاصطناعي، ففازا بجائزة نوبل للعلوم عام ١٩٣٥. وأصبح فريدريك جوليو ـ كوري أول مفوض سامٍ للطاقة الذرية (١٩٤٦ ـ ١٩٥٠) وأدار انشاء أول مفاعل نوويّ فرنسي عام ١٩٤٨..

(٥) تروفين دينيزوڤتش ليسنكو TROFINE DENISOVITCH LYS-SENKO: عالم في النبات واختصاصي سوفييتي في علم الوراثة (١٨٩٨ ـ ١٩٧٦). عارض بأعماله في استرباع القمح VERNALISATION ـ أي معالجة البذور والشتول بالبرد للتعجيل في إزهارها أو إثمارها ـ نظرية الجينة أو المورِّثة باعتبارها مستنداً ثابتاً للوراثة، وأكد، بعد العالم السوفييتي ميتشورين MITCHOURINE، تأثير البيئة ووراثة الصفات المكتسبة كعوامل لتطور الأنواع. كُرِّم كثيراً في وطنه، لكن نظرياته لم تلبث أن تعرضت لانتقادات شديدة فأهملت.

(٦) ميشيل فوكو MICHEL FOUCAULT: فيلسوف فرنسي (١٩٢٦ ـ ١٩٨٤) لاجدال في أنه يعتبر، بعد جان ـ بول سارتر، المعلم الفكري للأجيال المثقفة التي بلغت نضجها مابين الستينات والسبعينات. جدد في التفكير الفلسفي الفرنسي. واهتم خصوصاً بدراسة السلطة، في حيلها ومواراباتها ومظاهرها وأسسها وأنظمة أعمالها وأجهزتها المكثفة بالضغوط العديدة التي يتخبط فيها الأفراد. وتطرح معظم كتاباته وتعالج هذه المسألة المسيطرة على تفكيره. وقد حرص دوماً في موضوعاته كالجنون والمعرفة واللغة على عزل البنية عن الاستيعاب، ومن أشهر كتبه (تاريخ الجنون في العصر الاتباعي) و (التنقيب عن المعرفة) و (تاريخ الجنس) الخ.

(٧) الهندسة اللاكمية والطوبولوجيا TOPOLOGIE: فرع من الرياضيات يُعنى بدراسة موقع الشيء الهندسي في علاقته بالأشياء الأخرى لا في علاقته بشكله أو حجمه.

(٨) لوي ألتوسر LOUIS ALTHUSSER: فيلسوف فرنسي ولد في الجزائر عام ١٩١٨. أحد سادة التفكير في جيل ١٩٦٨. كان تأثيره كبيراً خلال الستينات، وتشكل على يديه عدد من أفضل الأدمغة الفلسفية في الثمانينات. وقد انصب جوهر عمله على كتابات كارل ماركس، واقترح لها قراءة جديدة أتت ثمارها. وأعلن أن ماركس كان أول مفكر أعطى التاريخ نظاماً علمياً، واقترح استنتاج الدروس والعبر منه خصوصاً في ميدان الفلسفة. وهكذا توسع في تحليلات عن الايديولوجيا، والسياسة، والعلم، وطريقة انتاج المعارف، والفكر النقدي. من أشهر مؤلفاته: من أجل ماركس أكثر ترجيباً، ١٩٦٥/ قراءة رأس المال، ١٩٦٥/ عناصر النقد الذاتي، ١٩٧٤/ الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية، ١٩٧٦/ وسواها.

(٩) الدينامكيا الحرارية THERMO - DYNAMIQUE: فرع من الفيزياء يتناول العلاقة بين الحرارة والطاقة الميكانيكية.

(١٠) رنيه جيرار RENÈ GIRARD: فيلسوف وعالم انثروبولوجيا فرنسي. ولد عام ١٩٢٣. هاجر عام ١٩٤٧ الى الولايات المتحدة حيث درس وما يزال يدرّس في بعض جامعاتها. يتجذر تفكيره في ردة الفعل ضد العقلانية المهيمنة التي يرى أنها تهمل الوظيفة الأساسية للإيمان الديني. صاحب نظرية «الرغبة التخلقية أو التكيفية DÈSIR MIMÈTIQUE» ومفادها أن كل انسان في الواقع لايستطيع أبداً أن يرغب فيما يرغب فيه سواه وإلا كان مسوقاً الى تقليد هذا السوى، ومريداً لأن يصبح إياه. من أشهر أعماله: نقد في سرداب، ١٩٨٣/ أشياء خافية منذ تأسيس العالم، ١٩٧٨/ كبش الفداء، ١٩٨٢/ الطريق القديم للبشر المنحرفين، ١٩٨٥/ وسواها.

(١١) لوقراتيوس LUCRÈTIUS: شاعر لاتيني (نحو ٩٨ - ٥٥ ق.م). له ملحمة في ستة أجزاء عنوانها (في الطبيعة DE NATURA RERUM) عرض فيها عرضاً تعليمياً وغنائياً مذهب ابيقورس وأتى بنظرية الانحراف الفجائي CLINAMEN OU DÈVIATION FORTUITE.

(١٢) حقوق قانونية: من قانون CANON، والمقصود مجموعة من الشرائع الكنسية.

(١٣) تقعيد اللغة MÈTALANGAGE: لغة تتخذ من لغة أخرى موضوعاً للدرس وتقرير قواعدها.

كتاب الشهر

«مقدمات للخروج من القرن العشرين»

ميخائيل عيد

حتى العلماء والفلاسفة لا يشذون عن القاعدة العامة: «نتكلم على من نحب فلا نذكر سوى الحسنات، ونتكلم على ما، أو من نكره فلا نرى سوى الحسنات» ونراهم، كغيرهم أيضاً، يكثرون من ذم المغلوب على أمره.. وإن كان غلبه الى حين..

* ميخائيل عيد: أديب وشاعر من سورية، يعمل في مجال الترجمة، يكتب الشعر والقصة والمقالة. من أعماله: «حكايات وأغاني»، «ملاحم الجبال الهرمة»، «أبطال وطباع».

واسأل نفسي : هل كان الذين غُلبوا سبب الشر الأول والأخير في هذا العالم؟ أليس للظافرين عيوبهم؟

وأفطن الى أن الشرور كانت قبلهم، وستبقى بعدهم . .

واذا كان من الصعب الوصول الى الحقيقة فكيف نجيز لأنفسنا اصدار احكام بالاعدام لاتقبل النقض على أمور في منتهى التعقيد وتنفق مليارات الدولارات من أجل طمس حقيقتها .

واذا كانت الحقائق متداخلة فان الأخطاء متداخلة أيضاً . . وذنوبي لن تجعل الآخرين أطهاراً، كما أن خطايا الآخرين لن تجعلني قديساً . . أما التزوير وتشويه الحقائق فأصبح حرفة كونية فعلينا الحذر من غير أن تفوتنا الحكمة القديمة : «من مأمنه يؤتى الحذر!» فكثيراً مايكون كشف بعض الأخطاء غطاء لأخطاء أكبر وأدهى . .

الكتاب الذي أقدم عليه بهذه الكلمات هو كتاب «مقدمات للخروج من القرن العشرين» الذي يحمل الرقم (١٠) من سلسلة «دراسات فكرية» التي تصدرها وزارة الثقافة في دمشق، لمؤلفه ادغار موران، وقد ترجمه الى العربية الاستاذ القدير انطون حمصي .

يحاصرنا المؤلف بالمشاق قبل أن يبدأ الكلام شخصياً . إنه يقبس من الآخرين أيضاً مايثير القلق . . إنه يقبس من سان جون بيرس مايلفت النظر «الأزمنة صعبة والساعة كبيرة! أولى تموجات الاعتدال ترتفع، فعلاً، في الأفق لولادة ألف عام جديد الخ» ويقبس من بيردن «الاحتضار النهائي لولادة الانسان- أو لموته- قد بدأ» وثمة غير ذلك . .

ونشعر أننا نتذكر أصداء أصوات أخرى . . فولادة «ألف عام جديد» و«الاحتضار النهائي» تتردد على ألسنة من يمثلون حركات سرية وعلنية عالمية . . وبعضهم يرفع شعار «الاذعان أو الهلاك المحتم» أما المؤلف فلايقول ذلك علانية لكنه يسد أمامنا كل نافذة للأمل . . فقد انتهت أزمنة الحلم . بأي خلاص، لا في السماء ولا على الأرض . والحقائق كلها

ملتبسة، وحتى شهود العيان قد تختلط لديهم الأمور.. وتكون شهادتهم مضللة. وقد أصبحنا «بصورة لادواء لها، حيارى ومترددين حول موقفنا في العالم» (ص٧) وفقدنا «كل تأكد أساسي حول موقفنا ومصيرنا واتجاهنا..

وأغرب مافي الأمر ان هذا الاضطراب في الموقف ناجم عن الجهل بأمور عصرنا الأساسية، عصر المعلومات والمعارف التي لاتحصى.. لكن السؤال المطروح هو: «ألا تسهم ضروب نمو الاعلام والاتصال والمعرفة والعلم والكشف في تضليلنا، أيضاً، مع قيامها بتنويرنا؟» ويكون تحدي السياسي هو التحدي الأكبر: السياسة تقتضي أفكاراً عامة في عالم لاتكفي فيه المعارف العامة «لأنها عامة والمعارف المتخصصة غير كافية لأنها متخصصة»(ص٩) ونحن لانستطيع عزل «غير السياسي عن السياسي ولكننا لانستطيع، في الوقت نفسه، رد كل شيء الى السياسي» أما في نهاية المطاف فان مصير العالم يتوقف «على المصير السياسي الذي يتوقف على مصير العالم» وفي السياسة عدم وثوقية حيث «تستطيع الغايات أن تستحيل الى وسائل والوسائل الى غايات» والفعل فيها ينحرف مجراه، ويفسد ويتحول» واذا كانت كل الفنون قد انتجت روائع فان فن «الحكم هو وحده الذي لم ينتج إلا مسوخاً» (ص١٠).

ويسعى المؤلف الى أن يبين «أن الفقر في التفكير والغنى في الأوهام السياسية يسهمان في جرنا الى المآسي والكوارث» والسياسة هي «في صميمها لعبة للخطأ والحقيقة» وهي تقتضي «تفكيراً يستطيع الارتقاء الى مستوى تعقيد المسألة السياسية نفسها ويستطيع أن يستجيب لارادة الحياة لدى الجنس البشري(ص١١).

في القسم الأول من الكتاب يطلب منا المؤلف «معرفة الرؤية» فقد يخدعنا النظر فنرى الأمور على غير ماهي عليه، يريدنا أن «نرتاب بالشيء الوحيد الموثوق الذي نملكه لوصف تاريخنا ولكتابه التاريخ: أي بالشهادة» (ص١٦) وعلينا أن نرتاب «بما يبدو لنا جلياً لأنه منطقي وعقلاني» (ص١٧)

ولايني يحذرنا من مسألة الهلوسة: «إن مسألة الهلوسة مسألة أساسية» اذ لافرق صميمي «على صعيد التصور بين الهلوسة والادراك: فرؤية المهلوس لها صفات الواقع نفسها التي تكون الادراك الحقيقي بالنسبة لغير المهلوس» (ص١٨) والهلوسة تصور تطلقه «مثيرات دماغية باطنية» (ص١٩) وقد يأتي خطر الوهم من «العقلانية الخاصة بكل عملية معرفة. وهذا يعني أننا يجب أن نرتاب بشهادة «عيوننا» ذلك لأن عيوننا ليست هي التي رأت، بل الذي رأى هو فكرنا عن طريق عيوننا» ثم إن «الزمن يفسد الذكرى» (ص٢٠) وبعد عدد «من السنوات، لايبقى منها سوى مقتطفات غير موثوقة» وذكريات المشاهير «تكون أكثر عرضة للنقد من ذكريات العاديين» والتحريف اللاشعوري «كاف لتشويه الشهادة» (ص٢١) ويكون لزاماً أن نرتاب بثقتنا» كما يجب أن «نرتاب في ريبتنا» وينبغي لنا «أن نعبيء الذهن لنضبط عيوننا، كما يجب أن نعبيء عيوننا لنضبط ذهننا» (ص٢٣).

ويتكلم على «زيادة الاعلام، نقص الاعلام، الاعلام الزائف» فزيادة «الاعلام تغوص بنا في مالاشكل له» في كثير من الأحيان وتبقى «الدينا مناطق ظلام اعلامي» في أحيان كثيرة أخرى وربما كان الزيف الاعلامي هو السمة الأبرز. (ص٢٤- ٢٥) والمدهش في أمر المؤلف أنه يورد أكثر الأمثلة من المعسكر الاشتراكي السابق ويغض الطرف الى حد ماعما يفعله الاعلام الغربي وعلى رأسه الاعلام الأمريكي مغطياً كل ذلك بالكلام على الستالينية والماوية. مؤكداً أن «النظام يموه الاعلام الحقيقي وأن الخوف يحمل كل فرد على أن يقول مايجب أن يقال» (ص٢٩) «وأخيراً فان الذي لايصدق يسهم هو نفسه في المصدق: إن هذا لايمكن أن يخترع» (ص٣١) وقد احتاجت الستالينية الى تزييف الاعلام لأن «كل ايمان حار يثير التزييف للشهادة لصالحه أمام الشكاكين» وقد يكذب المرء «عن اخلاص» وقد ينتج «الايمان الزيف» ونكون أحياناً «في حاجة الى التزييف لدفع العدو بالشيطانية» (ص٣٣).

ويتكلم على «قدرة الاعلام» ودوره.. وقد أصبحت الحزب

الاعلامية «جزءاً صميماً وأساسياً في الحرب الخالصة في القرن العشرين» ثم يتكلم على «الاعلام والايديولوجية» حيث نقبل مايؤكد عقائدنا ونكذب مايخالفها لأن «منظوماتنا العقلية تصفي الخبر» وكثيراً ماننجح «في انعدام الرؤية وعدم المعرفة» والايديولوجية «تفجر الخبر» «من أجل أن لايجعلها الخبر تنفجر» (ص٣٨) واذا كانت الايديولوجية نظرية فقد تنفتح على الاعلام غير المطابق «أما اذا كانت مذهباً، فهي، في مبدئها، مغلقة في وجه كل الاعلام غير المطابق لها. والايديولوجية السياسية مذهب أكثر بكثير مما هي نظرية»(ص٣٩) والانغلاق يجعلنا «غير قادرين على تلقي أي درس من الواقع ولاعلى استقبال الجديد» ولا «تتحدث الوقائع من تلقاء ذاتها، إلا اذا سمحنا لها بالكلام» (ص٤١).

ويطرح السؤال الصعب: هل يمكن ترك الاعلام «للمصالح الخاصة أي لضبط المال، وهل يجب اخضاعه لضبط الدولة؟» «صحافة مال؟ أم صحافة دولة؟» (ص٤٢) إن صحافة المال «تختار وتنتج ما يخلق اثارات» وتبرز «كل ماهو مذهل» وصحافة الرأي «تتبع الترصيع الايديولوجي للاعلام». وقد يوجد تناقض «داخلي في صحافة المال» حين يتعلق الأمر بفضيحة، وحيث توجد منافسة..

الاعلام الاستبدادي» «واقع في نقطة الالتقاء بين الاعلام الناقص والاعلام الزائف اللذين يعطيان صورة مثاليةاسطورية للمجتمع» (ص٤٥) «ويجري الشك حتى في الأخبار الصادقة عندما تصدر عن المصدر الرسمي» أما في الخارج فقد يتمتع «بسلطة اقناع في دوائر واسعة جداً» (وكل الأمثلة هنا كما في أماكن كثيرة مأخوذة عن الاعلام السوفييتي) (ص٤٦) «ذلك أن الحزب يخوض حرباً ضد المجتمع الذي يحكمه»(ص٤٩).

ويؤكد المؤلف أن التقدم «في الاعلام والمعرفة هو الذي سبب التقدم في التحريف والجهل» وقد تقدمت «الاكذوبة لأن وسائل الاعلام الجماهيرية تتيح تقدماً للحقيقة» وقد أصبح التحقق من الخبر الجيد صعباً

جداً. كما يؤكد على ضرورة المنافسة والتنازع «في الحياة الاعلامية» (ص٥٠-٥١) وتعقيد مسألة الاعلام يتجلى في «أننا لانستطيع عزله عزلاً مطلقاً عن المسألة الاجتماعية، مسألة الايديولوجية، مسألة الذهن البشري. إن هناك قابلية للتمييز بين المسائل وعدم قابلية للفصل بينها. إن ذلك يخيف، وهو مخيف فعلاً. ولكنه السبيل الوحيد من أجل محاولة الفهم» (ص٥٣).

ويتكلم على «أمراض الكلمات» فيذكر من الكلمات السائدة، الكلمات العملاقة «التي بسطت سيطرتها على كل المجال السياسي» والكلمات «مفرطة الكثافة» والكلمات التي تدلنا على الأعلى والأدنى، والكلمات المدرعة التي «تخيف العدو وترهبه» وكثيراً مايخيل «الينا أنها تفسيرية في حين أنها هي نفسها التي يجب أن تفسر» أن تفرض «نفسها كوقائع وتخفي الأشياء الواقعية» ونحن «نرى، جيداً جداً، أن كلمات خصومنا السائدة جوفاء، وهمية، ميتة، مميتة، في حين أنها، بالنسبة لهم، واقعية، حية ومحيية» (ص٥٣-٥٤).

ويتكلم على «اليمين/ اليسار» ويقر أنهما مفهومان أصليان لكنه يلح على مراجعتهما «ولايمكن أن تكون لليسار أو لليمين صفات نهائية، لازمنية» بل يجب «أن يعاد فحصها وصياغتها وصهرها دورياً وإلا أصبحت بطاقات خداعة تبقى على الزجاجات بعد أن يكون الخمر قد أصبح خلاً» (ص٥٦) ويجب أن تنفذ رؤيتنا «الى تعقيد واقع يوجد، فيه، يمين في اليسار ويسار في اليمين» ولنذكر «بأن الفاشية جاءت، في أصلها، من اليمين واليسار» (ص٥٧) ثم يتكلم على «الرأسمالية/ الاشتراكية» فالرأسمالية التي كانت نعتاً: «اقتصاد رأسمالي مجتمع رأسمالي» «تصبح طيفاً عندما تبدو نوعاً من كائن انساني الشكل، إلهاً منحدراً من آلة تدبر، دون انقطاع، حيلاً ودناءات ضد الشعوب العاملة». وإذ يستنكر هذا الفهم لها يسأل: «ألا تمضي مصلحتها التجارية المباشر ضد مصلحتها الحيوية؟» وينسى هنا أن الآخرين الذين يصب كل غضبه عليهم قد قالوا بحتمية هلاكها لأن تناقضاتها

«الداخلية» هي العامل الأول في القضاء عليها. . ولايفوته أن يطرح أسئلة من نوع آخر مثل «هل البانيا أكثر تقدماً من السويد سياسياً؟» ثم يسأل: «ألم يحن الوقت لاعادة التفكير في الرأسمالية؟» ألا «ينبغي ادخالها في تعقيد التاريخ والاقتصاد والمجتمع واعادة مساءلة دلالتها التاريخية والاقتصادية والاجتماعية؟» وتتوالى الأسئلة. . الى أن يصل الى الاشتراكية «المسماة واقعية» ببلدان الاشتراكية حيث حقيقة «الاشتراكية الواقعية» تناقض ايديولوجيتها بشكل جذري» وينسى أنه يقع هنا في تناقض: فاذا كانت الاشتراكية «الواقعية» هي السيئة فهذا يعني أن ايديولوجيتها جيدة، والعكس بالعكس. ويعود ليطرح الأسئلة التي تهتم أكثر مما تسأل. ثم يصل الى نتيجة صحيحة بشرطيتها اذ يقول «واذا كانت الاشتراكية «الواقعية» تقيم قمعاً أسوأ من قمع الأنظمة الرأسمالية للغرب الليبرالي وأكثر ديمومة من قمع أسوأ الديكتاتوريات العسكرية الامريكية اللاتينية، فاننا نفقد المعنى الجلي لكلمة «ثورة اشتراكية» ولاينسى أن يؤكد: يجب أن نعرف أن تحريراً يمكن أن يقود الى استعباد أسوأ من الذي حطمه اذا قادته منظمة مستعبدة».

«لقد خيل الينا أننا نعيش قرن ثورات البؤس التي تطرد البؤس. ونحن نعاني بؤس ثورات هذا القرن» (راجع ص٥٨-٥٩-٦٠).

ويتكلم على «الفاشية/ مناهضة الفاشية. ويدعونا مكثراً على عادته من استعمال كلمة «يجب» الى «فهم أسباب تكونها وتدفقهاوسيطرتها وقوتها» «إن مناهضة الفاشية تصبح بلهاء عندما تضع النازية خارج الزمان (عدم قابلية جرائمها للتقادم) وخارج الانسانية. ومناهضة الفاشية بلهاء عندما ترى في هتلر جلاداً طيلة وقته لايمكن أن يصدق، بالنسبة اليه، حب مخلص، لقطة، أو لايفابراون أو لموسيقى شوبرت» (ص٦١). إن مناهضة الفاشية تسمح لنفسها بذلك أن «تكون في بلاهة الفاشية وعدم تسامحها ولاانسانيتها؟» إننا «لانستطيع أن نسحب من أي كان انسانيته، كل انسانية» «إن التسلطية تسبق الفاشية وتعقبها بأشكال قديمة أو حديثة» (ص٦٢) وهو يرى في أحد جانبي مناهضة الفاشية الحديثة محاولة الهاء «المنعنا من رؤية

الواقع الحي حقاً للديكتاتورية الاستبدادية المسماة شيوعية بوضعنا في حالة هستيرياضد التهديد الملح للعدو المسحوق منذ ثلاثين عاماً» «وقد انقضت» اليوم الأوقات التي كان فيها، الاحتلال الالماني يملي بوضوح، الاتجاه المناهض للفاشية لدى المقاومة» (ص٦٣) ويستبدل يجب - بينبغي ليقول ينبغي أن نخاف مالانعرفه، وأن نعرف، بأسرع مايمكن، من يجب أن نخاف منه اليوم»(ص٦٤).

ويوالي الهجوم على الستالينية.. فالاتحاد السوفياتي ليس «اتحاداً ولاسوفياتياً. لقد ربحت الستالينية معركة كلمات كبيرة عندما صنفت أكثر صحفنا الاخبارية رصانة الأمم الأوروبية إلى «بلدان اشتراكية» وبلدان رأسمالية» (ص٦٥).

ويرفع شعار «من أجل مقدار أدنى من الكلمات» «لقد أصبحت كلماتنا السائدة مليئة بالثقوب، عمياء وباعثة على العمى» وقد اكتشفنا أنها كانت تموه «طبيعة الواقع الاجتماعي» بدلاً من أن تلقي الضوء عليها. (ص٦٦) «إن الكلمات السائدة مفرطة الواقعية». إلا أن الكلمات ليست الواقع.. «نحتاج الى منظومات أفكار لنعطي للواقع شكلاً، بنية، معنى، لنمسحه ونقيسه ونعين موقعنا فيه» فكل نقص أو «عدم ملاءمة في الايديولوجية يرينا، اذ ذاك، عالماً أبتر ووهمياً» والعالم يتبدى «كضلال ولاعقلانية أمام كل منظومة فكرية يهدد منطقها»(ص٦٧).

ويعدد بعض مساوىء العالم ليقول «وهكذا تنهار الأسس السوسيولوجية للمجتمع الصناعي والأسس الماركسية لاشتراكية الشرق» (ص٧٠) إن كل تقدم «يتضمن نقيضه الذي هو التقهقر» والنمو يحمل تخلفاً هو تخلف «أخلاقي، ثقافي، وجداني» ولانعرف من المريض «أهي الايديولوجية؟ أهو الواقع؟» ويظل «مجهول المعرفة» قائماً (ص٧١).

ويعود ليؤكد «والنظرية التي تنغلق على الواقع تصبح مذهباً. والمذهب هو النظرية التي تؤكد أن حقيقتها ثابتة نهائياً وتدحض كل تكذيبات الواقع»(ص٧٢) وهو لاينكر أن «نظرية ماركس نظرية متعددة النوى بصورة

غنية» والمشتقات «الماركسية أقل غنى من الفكرة الأم، اذ ترجح كل منها نواة. وغالباً ماتنزع الى الانغلاق»(ص٧٣).

والمعرفة «حتى العلمية منها، ليست انعكاساً للأشياء، بل تتوقف على تنظيم نظري منظم، بدوره، من جانب عوامل فوق معرفية (النماذج) وعوامل تحت معرفية (الحاجات والمطامح) وهي عوامل غير قابلة للعزل عن تحديدات ثقافية واجتماعية وتاريخية، وليس عن الذات المنظرة الحالية والموضعية» إن «نظرية ماليست علمية لأنها «حقيقية» بصورة نهائية، بل لأنها قابلة للدحض، قابلة للبرهان على خطئها» (ص٧٥) ونمو المعرفة العلمية يحمل تراجعات للمعرفة والتخصص «الفرعي الزائد يفكك العالم الى أجزاء لغز صادرة عن ألعاب مختلفة» وتقع الحياة والوجود والذات «في الشقوق التي تفصل بين الفروع العلمية» والأسوأ «من ذلك أن العلم يبقى أعمى فيما يتعلق ذاته» إنه «يفتقر الى معرفة معرفته» (ص٧٦) انه ينتصر وهو «في أزمة» «واذا كان علم الفيزياء وعلم البيولوجيا يستدعيان فكراً متزايد التعقيد، فان علم المجتمع البشري يقتضي تعقيداً أكبر أيضاً»(ص٧٧).

نحن «فعلاً، في برهة جزر ميثولوجي» «وينبغي أن نعيش في عالم تحرر من السحر. ولكن العالم المتحرر من السحر ليس عالم المصالح الأنانية الأجوف والمبتذل» «ويجب علينا، فيه، أن نستثمر قوى الحب لدينا على أن يكون ذلك من غير رسل الخلاص المزيفين» وقد لايكون «فك السحر سوى استراحة قبل اعادة عقد السحر»(ص ٧٨) «يقال إن الماركسية قد ماتت، إن الأساطير قد ماتت. وأنا أقول إن ماركسية جديدة ستولد من جديد وإن أساطير قديمة ستستيقظ وأساطير جديدة في حالة حضانة» فالاسطورة «جزء من الواقع البشري والسياسي» «ان واقع الانسان شبه خيالي» وإن «كل جماعة بشرية تتضمن أساطير» وكل «حب منسوج من لحم وحلم» والمسألة «هي التعرف على واقع الوهمي والاسطورة وتفسيره، العيش مع جيل جديد من الأساطير» «كذلك فان التحرر من الوهم يهدد بأن يضللنا، وعلى هذا النحو يعقب الارتياب المفرط الثقة المفرطة بالتأثيرات المفسدة نفسها» (ص٧٩-٨٠).

وإذ يضع الماركسية بين الأساطير فانه لايذكر بين مايأتي من «مزابل التاريخ» إلا مايأتي من الكنيسة (الكاثوليكية) والستالينية ويقدم شهادته كرجل كان في الداخل كي يفيد منها «من هم في الخارج» في مسألة الفهم. . مع أنه يحذر من تصديق شهادات الآخرين. . ويروي لنا حكاية الكاهن الذي زعم وجود غرفة غاز في «حين أنه لم يكن لها وجود في هذا المعسكر» (ص٨٣) وينسى المؤلف أولئك الذين كادوا يجعلون العالم كله غرفة غاز! فلايأتي لهم على ذكر.

ويتكلم على الليل «المزدوج للقرن، بالقلب الغامض لهذا القرن الذي يحمل النازية والستالينية»، وعلى ملحمة «تحرير الشعوب» التي لم تغير وجهها بل نقلتها «من استعباد قديم الى استعباد جديد» (ص٨٥).

ويحدد دمايلزمنا: «يلزمنا اعلام أفضل، رؤية علمية للمجتمع، خبرة معاشة، فك سحر» ويؤكد «لاشيء يكفي، وكل شيء ضروري» ويلح على توكيد «ينبغي علينا أن نبدأ باكتشاف كون الفكرة مريضة، كون التفكير مريضاً، كون الواقع مريضاً(ص٨٧) ليؤكد أكثر «إن هذا الألف من السنين يموت. إن هذا القرن متعفن، مهترىء قبل الأوان، وينبغي، بشكل ملح، اجراء مراجعة للالفين»(ص٨٨).

ونرى رأي العين، أن الأسطورة القديمة تبعث من جديد، أو تنتقل الى العلانية بعد أن كان ثمة من يتداولها في الخفاء!

إن «الأفكار التي نملكها قادرة على أن تملكنا: إنها تدفعنا الى العمل والى الموت، في أقصى الحدود، من أجلها. وماينطبق على الالهة ينطبق أيضاً، على الايديولوجيات» ونحن نخدم الالهة «بقدر مانستخدمها»(ص٨٩).

ومنظومات الأفكار، كغيرها «تنزع، مع الزمن، الى التفسخ والفساد والتفكك» وكي تحمي نفسها تنغلق وتتحجر فتصير مذهباً «غير قابل للتزييف» (ص٩٠) ويقدم الأمثلة من الكنيسة ومن الماركسية اللينينية أيضاً!.

ويعـدد «آليـات الرفض» ومنهـا «التـجريد من الأهليـة» «إن الخـصم مخطىء بل كاذب» والفكرة «المعادية حمقاء، مختلة، مخبولة» وهنا يأخذ مثالا من «العداء للشيوعية» . . ومن آليات الرفض «الالهاء» أي «الحديث عن شيء آخر» ومنها «السخط» «هذا فخر» «آه، الانذال»! (ص ٩٦-٩٧-٩٨) ومنها «الدفاع الذاتي للنواة الصلبة» فكل مذهب ينطلق «من بداهة موحى بها أو يزعم أنها اختبرت بشكل نهائي» ويكون الدفاع الأخير عن «النواة الصلبة» «بالخوف من الفراغ» «الذعر من العدم» وكل ماتستطيع الايديولوجية تعقيله «يذبل، ينتقل الى البالوعة» (ص١٠٢) والايديولوجية «تقاتل على صعيدين مختلفين، بوزنين وقياسين» فما هو جريمة عند الآخر هو خطأ لدى المنتمي. (ص١٠٣) وتكون كل ايديولوجية «جهازاً مناعياً» «والماركسية المفرطة الانغلاق والمفرطة المذهبية، وهي صورة حديث للاهوت القروسطي، هي المذهب الرسمي للأحزاب الشيوعية» (ص١٠٦) «والبلهاء يعتقدون أن أمر ماركس قد انتهى» فالماركسية «تصلح» ذاتها لتنغلق «من جديد» (ص١٠٧) والمهم هو «عدم اغلاق منظومتنا النظرية وعدم تبريدها . وهذا يعني المحافظة على المبادلات، الحوار مع النظريات الأخرى» وهذا يعني «العمل على منع النظرية من أن تنحط الى مذهب، ومنع المذهب من أن يتجمد في عقيدة» (ص١٠٨) و«علينا تجنب التفكيك والخلط» (ص١١١) ويجب «أن ندمج البعد التقني والبعد الاقتصادي» (ص١١٣) وينبغي أن «نرى أن التنظيم الاجتماعي هو دارة غير منقطعة بين تفاعلات صادرة من أدنى وضروب قسر مسيطرة آتية من أعلى، (الدولة) والأفراد يصنعون «المجتمع الذي يصنع الأفراد، والأفراد يتوقفون على المجتمع الذي يتوقف عليهم» والسوسيولوجيا البتراء» هي التي تظن نفسها ناجزة حقاً» (ص١١٦) وفي كل مبدأ فوضوي «جهل لحتمية القسر وخفض لتقدير الدور الناظم لأجهزة الدولة الكبرى» وكل «ثورة اذ تتجذر تصبح محافظة على ذاتها وتعين موقع تكرارها الخاص في التكرار الاجتماعي» (ص١١٨) وتغلي «في أساس المجتمع المفرط البرمجة فوضى تحتية غير معترف بها، غير مصاغة» والطبقات

الحاكمة «تتصرف بوقاحة، بموجب مصالحها الخاصة» (ص١١٩) والرئيسي «أن نطمح الى العمل السياسي الأقل بتراً» (ص١٢٠).

وبعد كل اسهاب في التحليل يعود المؤلف الى لغة الهجوم السياسي المباشر: «إن الوعي السياسي الذي يستندون اليه، الذي يرشدهم ويقذفهم، هوأكذب ركام من الأوهام: إنهم لايعلمون أنهم، اذ يظنون أنهم يعملون لتحرير الجنس البشري، يعملون، حقاً، لاستعباده» والمناضل «المتعصب أعمى كلياً عن فرحة» الخ (ص١٢٣).

ويعود الى الهجوم على الكلمات السائدة «والايديولوجيات ذات الحقيقة الأسمى هي نسخ دينية حديثة عن التبسيط الكبير» (ص١٢٤) وتزداد «الكلمة السائدة فقراً لكونها تظن نفسها أكثر غنى» (ص١٢٥) ثم يصل الى القول: «إن ضرورة التفكير بصورة متعددة الابعاد تدعونا الى الجمع بين قضايا متناقضة ظاهراً» (ص١٢٩) أما الاستقلال «فليس الاستقلال هو الافلات من التبعية، بل معرفة التغذي منها» (ص١٣٠) فلكل سلسلة من الافاعيل التباسها الخاص. والسياسة «الحقيقية والكبرى لاتمارس مع التأكد من الكسب، بل مع الايمان بمبادئها» (ص١٣٥) أما العقلانية فتفترض «أن معرفتنا لم تكتمل، وأن جديداً سيأتي لتعديلها» (ص١٣٦) والتعقيل «يبين أن العقل يصبح مجنوناً عندما ينغلق على ذاته» (ص١٣٨) واذا كان التاريخ منسوجاً «من مؤامرات ومكائد ودسائس، ولكنه لايمكن أن يختزل اليها، والمؤامرات والمكائد والدسائس لاتوجه مجرى التاريخ بل تدخل فيها» (ص١٣٩) «ويجهل المعقل دور الغباء في التاريخ ويدخل فيه، من جراء ذلك، غباوته الخاصة» (ص١٤٠) والهذيان «المعقل الكبير لايفعل شيئاً خلاف قسر الواقع على اطاعة فكرته» (ص١٤١).

والانسان عنده «عارف مجنون» ويمكن أن «يعمى عن المعطيات» ويكون عماه ولاوعيه «أكثر مايكون حدة عندما يقنعه منطق فكرته- ايديولوجيته- بعقله الخاص» وهو «حيوان مجنون اخترع جنونه العقل» وهذا العقل هو «مايسمح بالنضال ضد هذا الجنون» (ص١٤٢).

لكن المؤلف لايقول لنا كيف سيتصرف الانسان اذا لم يؤمن أو اذا لم يقتنع؟ فهل يظل عاطلاً عن الفعل الى أن يصل الى الحقيقة التي لن يصل اليها أبداً؟ وكيف سيتم «التفكير في التماسك المنطقي الذي يجب تصوره باستمرار، كأداة تطبيق على الكون، وليس كبرهان انتولوجي على الحقيقة» وكيف «يجب أن نكتشف أن التفكير في الواقع هو أصعب كل المغامرات» اذا لم نصدق حكمة المؤلف هذه؟ (ص١٤٣).

ويتكلم على تحول الفكر الثوري النقدي الى لاهوت قروسطي، وعلى الأفكار الكثيرة التي هاجرت «من اليسار الى اليمين» وعلى امكان أن تحمل الايديولوجية أن تكون «محررة ومستعبدة» اذ «يبدأ الاستعباد، أحياناً، بعد التحرير فوراً» وان التقدم ليس معقداً فحسب «بل هو غير مؤكد» (ص١٤٨-١٤٩-١٥٠) ويمكن «لمنظومة فكرية واحدة أن تتخذ معاني مختلفة، بل متعاكسة» (ص١٥٣).

ويجب «علينا أن نناضل ضد نزع الذاكرة وضد الذاكرة الجامدة» فالماضي قد يفسد حاضرنا اذا نسيناه... وجرائم الاستبداد الجديدة «تعمل بطريقة أخرى» «فيجب تعيين موقع كل ظاهرة» بموجب «أصولها ونشوئها وتحولاتها وتشوهاتها وتفسخاتها» (ص١٥٥) ومن أراد «أن يفهم زمانه يجب أن يعرف أنه لايستطيع الافلات منه» (ص١٥٦).

ونحن محتاجون الى «انضاج علم للاستقلال» يقوم على رؤية جديدة للكون الفيزيائي الخاضع لتفاعلات «النظام والفوضى والتنظيم» ويعدد المؤلف صفات هذا العلم ليصل الى القول ان الحرية «انبثاق» «إنها تنبثق في شروط داخلية وخارجية معطاة، انطلاقاً من تنظيم ذاتي ايكولوجي». والحرية، ضمن هذا المعنى، عبد لشروط انبثاقها» «واستقلال الأفراد يكتسب انطلاقاً من تبعيات لاتحصى» (ص١٦١) فنحن «نعاني حياتنا كقدر، مع صنعنا اياها كتجربة» (ص١٦٢) وكل مايحتاج الى الآخرين «من أجل تنمية مزاياه الخاصة وقواه التأملية المستقلة» (ص١٦٦) والفكر اذ يحاول «فهم ذاته يحتاج الى فك التركيز والتباعد عن ذاته، ويحتاج، اذن، الى نظرة الآخر

وفكر الآخر، فالفحص الذاتي هو، اذن، بالضرورة، فحص ذاتي خارجي» (ص١٦٩) ووعي «حدود المعرفة يفتح لنا عالم المعرفة بدلاً من أن يغلقه. والمعرفة الحقيقية هي المعرفة التي تعترف بوجود الشك والجهل في صميمها» «فما يرشدنا هو مايضللنا» والنظريات تحتوي على سمها الخاص» (ص١٧١) وقد يغرق الذهن العقلاني «في الهذيان عندما يريد اخضاع الواقع لمعايير معقولة» (ص١٧٢) وهكذا يعني «أن فن التفكير فن صعب» (ص١٧٣) وفي «التفكير خلاصنا وفيه ضياعنا» والتفكير لايعيش إلا باعادة التفكير (ص١٧٤).

ويكون شعار الفصل الثاني «لعبة الحقيقة والخطأ» ما قاله كارلو سواريس: «يجب اكتشاف الخطأ وليس الحقيقة» (ص١٧٧) ولكل كائن «أجهزة مرهفة جداً لمقاومة الخطأ أو السماح به أو كشفه وتصحيحه» (ص١٧٨) وكل فرد يستعمل حيلاً «وخدعاً ومخاتلات مكرسة لايقاع الخصم في الخطأ» واستغلال أخطائه «إن لعبة الخطأ هي لعبة الحياة» (ص١٧٩) والحقيقة قابلة للتفسخ البيولوجي. والنظرية العلمية «توفر وسيلة دحضها هي بالذات» (ص١٨١) واذ «لانستطيع أن نملك أي برهان مطلق عن الحقيقة» «يجب أن نسعى الى اكتشاف الخطأ واثباته» (ص١٨٢) ومواجهة الحقيقة «القوى الموت هي التي تعطيها الحياة».

ونراه يؤكد مالايمكن توكيده: «إننا لانستطيع أن نكون متأكدين من شيء ايجابياً، ولكننا نستطيع اكتساب تأكيدات سلبية» (ص١٨٤) مع العلم أن توكيد السلب عسير كتوكيد الايجاب.. فهما وجهان لأمر واحد.

أما المنتصر فهو «الذي اقترف القدر الأدنى من الأخطاء، الذي كان الأفضل في استغلال أخطاء الخصم والأفضل في تصحيح أخطائه الخاصة» (ص١٨٦) والخطأ والوهم «يلعبان دوراً أسياسياً في السياسة» (ص١٨٧) «فلاينبغي ن نبسط ونعتقد أن الأساطير كاذبة» (ص١٨٨).

ويحدد «شروط النضال ضد الخطأ» ثم يستخلص «إن انقطاع التنافس بين الأفكار كارثة عقلية. وحذف التنافس بين الأفكار جريمة سياسية» و«نحن

في حاجة الى المنحرفين والهامشيين والمستبعدين. إنهم أكثر ضرورة لنا بكثير من المنضوين والمتكاملين» (ص١٩٠).

ويرد على الذين يقولون «الحرية تحمل مخاطر» «لاحرية لأعداء الحرية» ويرى ان «كل سيطرة خاصة تتستر بمبدأ عمومي» وثمة تلازم «بين القدرة على الكذب والقدرة على القمع» ويجب أن نتعلم «من جديد أن الحرية لاتحرم البروليتاري من الطعام، بل تحرم الطاغية من النوم» (ص١٩٥) ولم تكن الحريات «البرجوازية» مفرطة، في نظر ماركس بل «غير كافية» وكان «يظن أن الاشتراكية تتضمن نمو الحريات» (ص١٩٦) وعلينا «التفكير في التجربة وتأملها» (ص٢٠٣) وثمة الآن من يعطون أنفسهم «حق الحياة والموت بالنسبة لأي كائن انساني باسم الانسانية ومن أجلها» (ص٢٠٤) ولاينبغي أن يكون أي حزب «أكثر من حزب إنه جزء من كل وليس تجسيد الكل وجوهره أو وعيه» (ص٢٠٥).

أما الاشتراكية بتعريفها الأصلي والأساسي فليست «هي التي حلت محل الرأسمالية» «إن اختطاف الثورة من جانب القوى الرجعية وتحول فكرة الثورة الى فكرة رجعية هما وجهان لظاهرة واحدة هي، في نظري، أخطر ظاهرة في القرن» «إن أخطاء التفكير الثوري قادت الى ويلات الثورة الرجعية» (ص٢٠٦) ووعي العاهات في المجتمع الليبرالي لايجوز أن يكون «ثمنه العمى في مايتعلق بالمجتمعات المسماة اشتراكية»(ص٢٠٩) ومع كل مايجري لم نصل «الى نقطة الاستسلام، بل الى نقطة الاستفهام» (ص٢١٠) «كلا هذه ليست نهاية العالم» «إن فكرة الثورة يجب أن لاتحذف، يجب اعادة التفكير فيها» (ص٢١١).

تحت عنوان «رسالة المثقف» يقف المؤلف أمام «التعريف الصعب» أي تعريف كلمة مثقف. ويبذل جهداً في هذا السبيل ليصل الى القول ان فاعلية المثقفين مزدوجة ومتناقضة: «١- انتاج أساطير وايديولوجيات ذات وظيفة ثقافية واجتماعية وسياسية. ٢- نقد الأساطير والايديولوجيات..» (ص٢١٥).

ويتكلم على «السوسيولوجيا الصعبة» حيث تنشعب مهمة المثقف. فهو ملك الأفكار، ومالك للكوني، وهو «في خدمة السيد الجديد، الشعب» (ص٢١٧) وتختلف النظرة الى الشعب فهو «طفل أبله أحياناً، وعبقري خارق التبصر أحياناً أخرى» (ص٢١٨) ولم يكن أحد محصناً ضد الأخطاء. مع أن الكثيرين نذروا أنفسهم للحقيقة لكن «سرعان ماتنحل الفكرة العامة الى فكرة مجردة» والفكرة الشاملة «تحمل طابعاً اسطورياً يصعب، فيه، جداً الكشف عن الحقيقة والخطأ والوهم وتمييزها منفصلة» (ص٢٢٦) فليس ثمة «إلا البحث الذاتي اللامتناهي عن الحقيقة» وعلى المثقف أن «يهجر عرش القاضي، بل عرش المدعي العام» (ص٢٢٩) اذ «ليس الفرد قادراً على الفكر الذي يحتاج اليه التطبيق الثوري الا اذا نفى نفسه من الممارسة العامة» (ص٢٣٠) ونحن «نحتاج، دائماً، داخلياً، الى صوت المنشقين والمنحرفين من كل مكان» (٢٣١) فالالتزام الجامد يُنيم الشكوك ويقمعها والأذهان المتوسطة «ترفض، بالطريقة نفسها، الذهب والقاذورات» (ص٢٣٢).

والثقافة الآن متصدعة «إن الأزمة الحالية أخطر بكثير من أزمة الماركسية التي كانت من جانبها، اجابة متأزمة عن أزمة سابقة الوجود» (ص٢٣٥) «يجب أن نحاول انضاج الأفكار الشاملة الجديدة» وان نشارك في «انتاج ثقافة تعني كل الانسانية» (ص٢٣٦).

أما رسالة المثقف فتتعلق بقدرته. فهو «قادر، ثقافياً، على الأسوأ والأحسن» وقد وجدت حرية التعبير «لدى المثقفين أكثر حماتها حماسة وأكثر أعدائها شيطانية» والمثقف الأدنى هو «الملتزم حزبياً الذي يحول الأفكار الى بارود للمدافع، والنجم الاعلامي الذي يبيع الأفكار الرائجة في الاستهلاك» والمثقف الأعلى يعود ساحراً «يحسم كل شؤون العالم من فوق عرش الحقيقة الذي يتسنمه، ولكنه غير قادر على النظر في نفسه» والمثقف يعاني قوى «افساد داخلية هائلة» فهو غير قادر على أن يفكر «لافي الواقع فقط، بل في الايديولوجية، وفي ايديولوجيته الخاصة» والغاء المسائل

الكبرى «لاينتج سوى البطلان الثقافي»(ص٢٣٨) وهنا «تظهر ضرورة مثقف تجاوزي يعترف بالشروط المعقدة للفكر والنظرية والعمل» انه الذي لايكف عن «النضال ضد الكاهن- الساحر الذي ينزع دائماً الى العودة فيه» ويناضل «ضد نزوعه الى الازدراء والتنديد والحرمان» ويحذر من «التضليل الايديولوجي العدائي» وان يعيش مع الشك لا أن يطرده، وان «يناضل ضد التبسيط والصلف» إن المعركة ضد الذات «تتطابق مع المعركة من أجل الذات» (ص٢٣٩-٢٤٠) .

وتحت عنوان «ماذا نصدق؟ ما العمل» يلخص سؤاله التالي الكثير من الأسئلة، وهو: «هل يجب أن نصدق؟» لكنه لايكتفي به بل يسهب في تنويع الأسئلة وفي ايرادالأمثلة الجزئية ذات المغزى العام. وهو يؤكد من جهة تلازم الخطأ والصواب في كل عمل وفي كل فكر ثم نراه يطلب النقاء المطلق من الممارسة الصينية، على سبيل المثال، فتبدو دعوته الى الشك بكل شيء مقدمة الى ايمان مطلق بكل مايقوله هو، وهو لايؤمن بأي ايمان مطلق (راجع ص٢٤٦).

ثم مايلبث أن يؤكد: «إننا لانستطيع الاستغناء عن الارتياب- الشك. ولانستطيع الاستغناء عن الثقة- الاعتقاد» واذا كان الدين والاسطورة أصيلين في الجنس البشري «إلا أنه يجب ألا ننسى ان الشك والعقل أصليان أيضاً» (ص٢٥٠) وسيبقى «التنازع بين الايمان والشك» على الرغم مما أتت به «ديانا ت الخلاص» فكل «ثقة دينية تغطي شكاً تحتياً كما يغطي كل شك أقبية من المعتقدات التي يظن أنه استبعدها» (ص٢٥١) والايمان «وحده يقود الى التعصب، والشك وحده يقود الى العدمية» ومن هنا «يجب» اقامة «تعامل بين الايمان والشك» (ص٢٥٢) والايمان «بالعلم هو، فعلاً، مسألة ايمان» (ص٢٥٣) والعقلانية «الحقيقية ليست شيئاً خلاف العقل المفتوح» (ص٢٥٥).

ويدعو الى تعامل جديد مع الأساطير، والى «احترام المعتقدات الغريبة عنا، بما فيها تلك التي تبدو لنا عبثية» فقد يؤدي ذلك «الى اكتشاف العبث الذي تتضمنه معتقداتنا الخاصة» (ص٢٥٦) .

وأما الخلاص فيجب التخلي عنه، فما من خلاص، فاسطورة الخلاص استطاعت «تبرير كل خطأ والسماح بكل هول» «لايوجد حل نهائي للمشكلة الاجتماعية، لايوجد تصالح نهائي للانسان مع الطبيعة ومع ذاته» (ص٢٥٨) «يجب أن نعرف أن كل فكر وكل فعل يتضمنان مجازفة» «فلايمكن التفكير إلا بصورة خطرة» والفعل خطير «فلايمكن التصرف إلا بصورة خطرة، وعدم رؤية الخطر هو أسوأ الأخطار» (ص٢٦٠).

ويدعو، بما يشبه الحلم أو الشعر الى «أن يعيد الحب طاقاته الهائلة المحرفة أو المتحجرة، من جديد، حية وانسانية» وسنطرد القلق اذا «عرفنا أن نحب ونستمتع ونفكر بصورة أفضل». لكنه لايقول لنا كيف. فنشعر أننا أمام وصايا «لاهوتية» مستندة الى نية حسنة، لاأكثر. (راجع ص ٢٦٤-٢٦٥) أما انجيل حبة الجديد فلا «يعود ينذر نفسه للأزلي: إنه يعارضه» وهو يحمل «ويستدعي الرأفة اللامتناهية، والحنو والرحمة التي يجب أن يحس بها الانسان حيال المحكوم بالموت الذي هو الانسان» (ص٢٦٦) ثم لاينسى أن يحدد لنا وصاياه بما يجب وما لايجوز (٢٦٦-٢٦٧).

ويسأل أيضاً: ماالعمل؟ وينطلق من عدائه للماركسية وينفي شمولية أي فكر آخر ويحيلنا في كثير من المسائل الى أفكاره وحده وكأنها «مراجع» لايأتيها الباطل. ويشرح تعقيدات الأخلاق ومراحل تطور فكرة الأخلاق ليصل الى قاعدة عامة: «إن الفرد والمجتمع والانسانية حدود يكون لها قيم متساوية بمعنى أن قيمة احدها لايمكن أن تتوطد باخضاع الآخر أو افنائه» (ص٢٧١) والأخلاقية «لاتستطيع إلا أن تعمل مع التعقيد، أي مع التعددية والتناقض وعدم اليقين» (ص٢٧٢).

ومن أسباب «بلبلات الأخلاقية السياسية» يعدد: «فساد المصلحة العامة» و«وهم الغائية» و«الانضغاط بين جبهتين» حيث لايمكن «للمرء أن يفلت من القيد المزدوج مالم ينجح في ايجادموقع ثالث والمحافظة عليه. ولكن الموقع الثالث صعب» (ص٢٧٤) والمهم في نظره هو أنه «يجب تكييف أخلاقنا مع زماننا» وان «نحاول تكييف زماننا مع الأخلاق والمحافظة على

مبادئنا اذا لم يكن ذلك ممكناً» والأهم أن لا نسهم في «الاكذوبة» (ص٢٧٦) والضمير «الأخلاقي أكثر من ضروري ولكنه أكثر من ناقص. فالضمير المرتاح مصدر لاوعي، والضمير المتعب مصدر فساد» (ص٢٧٧).

ويسأل «ماهي المخاطر؟» ثم يتكلم على «اللعبة المقدسة» حيث كل «قاعدة يجب أن تخرق، في برهة ما من أجل أن تحترم»(ص٢٨٢).

ويتكلم على «المسؤولية السياسية واللامسؤولية الثقافية».

وهو يرى أن «مقترفة الجريمة هي اليد التي تحمل القلم أكثر منها اليد التي تحمل المدية» فلعبة«الأفكار ليست بريئة» ويجب أن «تربط بمسألة الحقيقة والخطأ» (ص٢٨٣) ويعددمصادر الأخلاق ويربط «ماهو من أجل الذات» بما هو «من أجل المجتمع» وأخلاقية الذات تلزمنا: «بصيانة استقلالنا الذهني. بمحاولةأن نكون عادلين وحقيقيين، بأن نحافظ على تكاملنا، بأن نصحح انحرافاتنا، بأن لايملكنا مانملكه، بأن نحاول تحويل احداثنا الى خبرة، والخبرة الى حكمة، بأن نكون أفضل» (ص٢٨٤/ ٢٨٥).

ويدعونا الى المحافظة «على امتياز العلاقة المشخصنة» ثم يعود الى الهجوم على التحزب.. وكأن كل تحزب «خطيئة» وكأن الأحزاب غير لازمة لكشف الخطأ العام ومحاربته (راجع ص٢٨٦).

ويعود الى الكلام على الأخلاق فلايرى سوى سوء أخلاق المفسر الماركسي.. وكأن أخطاء العالم لم توجد منذ أن كان العالم لولاسوء تفسير الماركسية.. فهو لايرى لهؤلاء أية حسنة.. حتى حين كان معهم وقاوم في صفوفهم الاحتلال النازي لوطنه!.. (راجع ص٢٨٨) ويعود الى دعوتنا الى المراهنة، فعدم المراهنة هو «الجانب السيء» (ص٢٩٢).

القسم الثالث من الكتاب عنوانه «أين يمضي العالم» ويتكلم فيه على «الترابط بين الماضي والحاضر والمستقبل» فمعرفة «الحاضر ضرورية لمعرفة المستقبل التي هي ضرورية لمعرفة الحاضر» (ص٢٨٩) ويؤكد «إن مبدأ عدم يقين لايقهر ينصّب على المستقبل» (ص٣٠٢) فكيف «نعمل مع عدم اليقين هذا؟» والقرن الذي نعيش فيه هو «قرن الأزمات. القرن المتأزم» فقد انتشر

«الفساد والوباء في القرن العشرين» وكثيراً مايستعبد المحررون الشعوب التي يحررونها. . ويتكلم على «التراجع في التقدم والتقدم في التراجع» فالتقدم «واحد من وجوه الصيرورة، ووجه غير يقيني منها» وهو «يتضمن وينتج تراجعات نوعية» (ص٣١٣- ٣١٤) وقد تنبأ ماركس «بالصعود المظفر للبربرية في الحضارة» ولم يكن يستطيع أن يتخيل «أن البربرية والاشتراكية ستعقدان حلفاً: ذلك أن «الاشتراكية» التي حدثت ليست اشتراكية تنبثه المثالية بل اشتراكية الجهاز» (ص٣١٦).

ويذكر المؤلف بربرية «فرنسا» ويتحاشى ذكر بربرية الولايات المتحدة في فيتنام. . كما يتحاشى ذكر مساوىء الرأسمالية عموماً. . فكل المفاسد ولدت مع أعدائهم. لكنه يعمم حين يقول «إننا مازلنا في ما قبل تاريخ الذهن الانساني» لكننا ندخل العصر الكوني الذي تنزع فيه الانسانية «الى الوصول الى الكينونة» ويعود الى شتم التجربة الاشتراكية حيث «تركزت السلطات» بين أيدي «الحزب الذي تحتل شبكته العصبية كل الجسم الاجتماعي حتى أدنى خلاياه» (ص٣٢٤) ويرسم صورة قبيحة للدول المعاصرة التي «تعد، قبلياً، جارها عدواً والفرد من رعاياها مشبوهاً» «إنها لاتعترف بأي قانون يعلو ارادتها البربرية» «وهي غير قادرة على الحب ومجردة من الضمير»(ص٣٢٨).

والقرن يعيش «زوبعته الاحتضارية التي لاتتصادم، فيها، قوى الحياة وقوى الموت فحسب، بل وتعمل، بشكل أعمى، لصالح بعضها بعضاً» (ص٢٣٠) والولادة غير موجودة مع انها امكانية. والتغير «هو الذي يجب أن يتغير» (ص٣٣٢) إن التقدم «لن يأتي من الغرب ولامن الشرق ولامن العالم الثالث، بل من الصياغة الكونية للانسانية» أي سيأتي من الأطراف الثالثة. (ص٣٣٣) واذا كان «التنبؤ يظهر الأسوأ، فان الأمل يمضي، من جانبه، في اتجاه غير المحتمل وغير المتصور. فالابداع غير مرئي دائماً، قبل وقوعه، ويجب المراهنة على غير المرئي هذا، (ص٣٣٥).

ويدعونا كي نهيء أنفسنا «لكل شيء ماعدا المستقبل المشرق» لقد خسرنا وعد التقدم. . وكان اكتشافنا ذلك «تقدماً كبيراً» (ص٣٣٧).

«إن الانسانية تُنسج انطلاقاً من الذات ومما يتجاوز الذات. ولكن الانسانية ليست ذاتاً عليا، أي كياناً أعلى من الفرد وهي لايمكن أن تكون الصنم الأعظم، الديانة العظمى»، لكن يجب ايقاظها وتنشيطها وايقاف موت الملايين (ص٣٤١) والمخرج الوحيد «من الأزمة هو أن يصبح العدو شبيهاً بالذات/ ذاتاً أخرى» فالعدم هو الذي «يحمل فرصة الحياة» ويستطيع «اثارة انبثاق لانسانية فوق الأمم».

ويتكلم على «العنف المجنون» اذ تشوه عنف الخلاص متحولاً الى «عنف دولة» ويساوي عنف التحرير بعنف الاحتلال. وهو لاينسى أن «المشاعر الطيبة والأفكار الطيبة عاجزة» واللاعنف يسمح «للعنف بالازدهار والجموح»(ص٣٤٥) ومن ثم يدعو الى «خفض العنف المجنون» بعد أن يستعير من المسيحية دعوتها الى العفو والتسامح وتجاوز الانتقام والكراهية من غير أن يطالب بمراعاة القانون الدولي.

ويلح على ذكر الأهوال المحتملة، ويذكرنا بأننا ندمر كنوز الماضي في حين يقتل صقيع العالم بذور المستقبل.. ونشعر أنه استولى على الدور الرسولي وحده وحرم الطبقة العاملة والمثقفين منه.. ويقدم مفاهيم ايديولوجية بعد ن يحذر من الايديولوجيا فنسأل: ألا نقيم حزب ذوي الارادة الطيبة على الأقل؟ هل نواجههم فرادى؟ ومن هم؟ ونقرأ: يجب «أن يكون في الحاضر فرح وحب من أجل حسن الاستثمار في المستقبل يجب أن نعرف الاستمتاع بالحاضر من أجل أن نحب المستقبل» (ص٣٥١) ونسأل كيف فنحال الى مبدأ أخلاقي أساسي «فالحقائق الملحة تستغني عن النصر وتقاوم من أجل المقاومة».

ويعلو النداء «الى الأمام من أجل الألف الثالث» (ص٣٥٣) ويخيل لنا أن أكثر من جهة «دولية» تدعو الى مثل ذلك. ويبقى أن نشكر للاستاذ المترجم جهده في ترجمة هذا الكتاب الصعب.

* * *